375
مايو
2010





يقظة الذات

براغماتية بلا قيود

تأليف: روبرتو مانغابيرا أونغر
ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم محمد

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978

أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) و د. فؤاد زكريا (1927-2010)

375

يقظة الذات

براغماتية بلا قيود

تأليف: روبرتو مانغابيرا أونغر

ترجمة: د. إيهاب عبدالرحيم محمد



مايو 2010



سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د. ك
للمؤسسات	25 د. ك

دول الخليج

للأفراد	17 د. ك
للمؤسسات	30 د. ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

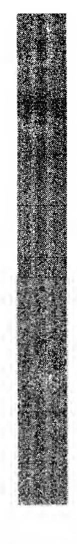
للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص. ب: 28613 - الصفاة
الرمز البريدي 13147
دولة الكويت
تليفون: 22431704 (965)
فاكس: 22431229 (965)
www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 978 - 99906 - 0 - 308 - 8

رقم الإيداع (2010/147)



العنوان الأصلي للكتاب

The Self Awakened

Pragmatism Unbound

by

Roberto Mangabeira Unger

Harvard University Press, U.S.A, 2007.
published by arrangement with Harvard University Press.

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

جمادى الأولى 1431 هـ - مايو 2010

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر عن رأي كاتبها
ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

المحتوى

مقدمة

فلسفة العصر

«سـيكون التخيـل والأمـل دليلينا التوأمين»

_ المؤلف

إن وعدها بالحرية من منظور مُسلّمة متعددة الأوجه، وتنازلها عن الادّعاء برؤية العالم من منظور النجوم، واعتناقها للحالة المُحرجة للكائن البشري، وهو يكافح ضدّ البنى المؤسساتية والمفاهيمية التي تقيّده، وعرضها لمساعدته على تفكيك وإعادة اختراع هذه البنى بحيث يمكنه أن يصبح أعظم وأكثر حيوية، بالإضافة إلى جعله أقل تعرّضا للتضليل - لا شيء من هذا كان بوسعه أن يكون كافيا لجعل البراغماتية ما هي عليه اليوم: فلسفة العصر.

أصبحت البراغماتية فلسفة العصر عن طريق الانكماش. فقد حولتها أيدي العديد من أنصارها إلى صورة أخرى من الشيخوخة المتنكّرة في زي الحكمة. هم يعتقدون أنهم نضجوا، لكنهم في

الحقيقة سقطوا. وكما فقدنا ثقتنا بالمشاريع الكبرى، سواء تلك المتعلقة بالنظريات أو بالسياسة، تم تلقيننا كيف نعيش من دونها بدلا من كيفية استعادتها وإعادة صياغتها في صورة أشكال أخرى، واعدة أكثر. هذا المذهب المتمثل في الانكماش، وفي التراجع إلى خطوط يمكن الدفاع عنها بسهولة أكبر، من الوقوف والانتظار، ومن الغناء في أغلالنا، هو الفلسفة السائدة لعصرنا الحالي، كما عُبِّر عنه في كتابات الأساتذة وكذلك في مناخ المناقشة العامّة المثقّفة. والعديد من صياغاتها الأكثر تأثيرا تستخدم علامة label «البراغماتية».

لا يتعلق هذا الكتاب بكيفية قراءة مؤلفات جيمس(*) أو ديوي (**)، هيدغر(***) أو فيتغنشتاين (****). لكنه، على أي حال، يبدأ من الافتراض أن بعض الاتجاهات في تطور الأفكار الأكثر عمومية المتوافرة لدينا – وهي الاتجاهات التي توصف في كثير من الأحيان بالبراغماتية – قد جرى إضعافها، فلسفيا وكذلك سياسيا، وبهذه الطريقة جُعلت مستساغة أكثر ولكن أقل فائدة. ليس من المتأخر أبدا تغيير المسار. وسأعرض هنا حجّة لتبرير سبب القيام بذلك، وكذلك اقتراحا لكيفية عمل ذلك. ليست القضية هنا إنقاذ البراغماتية؛ بل تمثيل إنسانيتنا وإعلاء شأنها. وفي هذا السياق، سيكون التخيّل والأمل دليلينا التوأمين.



(*) James: وليم جيمس (1842 – 1910)؛ فيلسوف وعالم نفس أمريكي، من مطوري الفلسفة البراغماتية [المترجم].

(**) Dewey: جون ديوي (1859 – 1952)؛ فيلسوف وعالم نفس أمريكي، ساهم في تطوير الفلسفة البراغماتية، وأنشأ مذهبا جديدا يعرف بالوسائلية instrumentalism [المترجم].

(***) Heidegger: مارتن هيدغر (1889 – 1976)؛ فيلسوف ألماني يعد من أبرز ممثلي الفلسفة الوجودية [المترجم].

(****) Wittgenstein: لودفيغ فيتغنشتاين (1889 – 1951)؛ فيلسوف إنجليزي من أصل نمساوي، عُني بدراسة الفلسفة الرياضية وفلسفة اللغة [المترجم].

I

خيارات مرفوضة

«نحن وأعمالنا نمثل البداية،
وما يتبقى هو البقية»

المؤلف

نحن نستيقظ في عالم متميّز: ليس مجرد العالم الطبيعي الذي نسكنه، بل عالم المؤسسات والممارسات، بما فيها الممارسات الاستطرادية، التي لا تزال سائدة حولنا. وفي جميع الأحوال، تقف هذه الممارسات بيننا وبين الإطار المرجعي المطلق، أي المنظر كما يُرى من أعلى، من موضع الأفضليّة الذي تتمتع به النجوم.

وعلى أي حال، نحن نتعرف على أنفسنا دائما، سواء كأفراد وفي توافق مع الآخرين، أو كمصادر للمبادرات التي قد تقاوم البنى الراسخة للتنظيم والمعتقدات. ماذا عساه أن يكون موقفنا تجاه مثل هذه البنى من التنظيم الراسخ والمعتقدات المشتركة؟ هل يجب أن

نستسلم لها ونحاول استخلاص أفضل ما فيها، واستغلال أقصى ما يمكننا - مهتدين بالضوء الذي تزودنا به هي نفسها - من احتمالاتها الخفية للتحوّل، أم هل يجب أن نسعى إلى ترسيخ موقف يمكننا من خلاله الحكم بإدانتها.

ليس هناك سؤال يجيء أكثر طبيعية، عندما نفكر ونحن متحررون (ولو قليلا)، من السعي وراء الأهداف المباشرة في السياق الآني. ليس ثمة سؤال يجيء أكثر طبيعية لأن التفكير وأنت على بُعد مسافة ما من ضغوط الأعمال المُلِحة هو نفسه التصرّف وكأن علاقتنا بالبنى التي نجدها حولنا منفتحة على ضرب من المقاومة، كأن بوسعنا التفريق بينها وبيننا، وأن نسأل عما يمكننا فعله حيالها. تكمن الأجوبة التي قُدمت عن هذا السؤال في تاريخ الفلسفة ضمن عدد صغير من البدائل؛ فقد كانت هناك أربعة خيارات رئيسية.

تمثّل الخيار الأول في الاعتقاد بالوصول إلى نظام أكثر واقعية وعمقا، والمستتر خلف ما يتجاوز بكثير حدود البنى الراسخة للمجتمع والثقافة، وما يتخطى حتى المعتقدات والمدركات الشائعة. وينطوي هذا النظام الأعلى على كل من الحقيقة والقيمة: فمن الممكن أن ينتج في الوقت نفسه الصميم الأعمق للحقيقة، والمصدر الذي ينتج عنه وحده قاعدة ينتهجها المرء لكي يعيش حياته على نحو معيّن. أما كلّ ما عدا ذلك فلا يعدو كونه عُرفا convention أو وهما مبهما.

بيد أن الوصول إلى هذه الحقيقة العليا يتطلّب وقفة، ويجب أن تُسرع هذه الوقفة عادة ببعض الأسى الساحق للقلب، مما يقوّض ارتباطنا بعالم الظلال ويفتح الطريق أمام ارتقائنا إلى رؤية الحالة الحقيقية.

وإذا تمكنّا من الولوج إلى هذه الحقيقة السامية من خلال مخطّط الرحلة الملائم للتدمير الذاتي وإعادة التوجيه، فسنمتلك معيارا يمكننا من خلاله الحكم على البنى الراسخة، وإجبارها على الالتزام بالنموذج المستبطن. يتمثل المنتج المميّز لهذا الإصلاح في تنظيم متواز ومتبادل لكل من المجتمع والذات، حيث تتخذ كلّ قوة داخل المجتمع وداخل الذات مكانها الصحيح.

في تاريخ الفلسفة الغربية، نربط بين هذا التوجيه وأفلاطون (*) بقوة. والواقع أن هذا كان النمط المهيمن من الطموح الفلسفي طوال معظم فترات تاريخ العالم. وكثير ممن أعلنوا نهاية السعي وراء الحقيقة الكامنة الواضعة للمعايير لم يفعلوا أكثر من استئنافه تحت أسماء أخرى. ولا عجب أنهم كانوا يعتمدون عادة على البنية نفسها من الإحباط والتحويل التي أدت دورا بالغ الأهمية في تشكيل الآراء التي يقرّون بإنكارها.

بيد أن الادّعاءات المميزة لهذه النزعة الأولى في التاريخ العالمي للفلسفة كانت قاصرة في مواجهة اعتراض مزدوج، فهي تتطلب منا خفض قيمة devalue حقيقة وسلطة الممارسات والمعتقدات الراسخة على أساس أفكار شخص ما: أي الافتراضات التأملية لمعلّم فلسفي بعينه. وهي تُلزمنا بأن نغيّر حياتنا ومجتمعاتنا بناء على اقتناع تأملي، من دون أن يكون لدينا أيّ فهم مفصّل للقيود التحوّليّة والفرص التحوّلية.

أما الخيار الثاني فقد تمثّل في التخلي عن السعي وراء الحقيقة البسيطة والعميقة لمصلحة التراجع إلى حدود العالم الإنساني: أي تجاربنا المحورية لفهم العالم، وإرضاء بعضنا بعضا، وتمنّي السعادة. تستند مثل هذه التجارب إلى بعض الافتراضات المسبقة، والتي لا نستطيع من دونها إدراك الفهم، أو الالتزام، أو الأمل في السعادة. وبعد أن استنتجنا هذه الافتراضات المسبقة حول إنسانيتنا من وحي تجربتنا، يمكننا إذن أن نستخدمها في الحكم على هذه التجربة وإعادة صياغتها. يبقى نظام الافتراضات المسبّقة ثابتا ويزوّدنا بمنظور يمكننا من خلاله مواجهة المؤسسات، والممارسات، والمعتقدات الراسخة وكذلك إصلاحها.

نحن نربط بين هذه الطريقة من التفكير الفلسفي وكانط (**)، على الرغم من أنه كان لها مظاهر أخرى عديدة في تاريخ الفلسفة الغربية وغير الغربية. فخطوتها التمهيدية الحاسمة - وهي التي تتشارك فيها مع البراغماتية - تتمثل في التخلي عن منظور النجوم، فالإنسان هو

(*) Plato: أفلاطون (428 - 347 ق. م.)؛ فيلسوف إغريقي، يعد هو وسقراط وأرسطو واضعي الأسس الفلسفيّة للثقافة الغربية [المترجم].

(**) Kant: عمانوئيل كانط (1724 - 1804)؛ فيلسوف ألماني قال إن العقل البشري لا يستطيع إدراك سوى الظواهر [المترجم].

المقيـــاس؛ إذ ليــس لدينا مقيـــاس غيره. وعلى أي حـــال، لم تنجح هذه الطريقة فـــي محاولتها فصل الافتراضات المســبقة الثابتـــة عن المادّة التاريخيـــة المتغيّرة التـــي تتحدث عنها: أي مـــادة المجتمعات والثقافات الحقيقية التي نعيش فيها؛ فإمّا أن هذه الافتراضات المسبقة تمتلك من المحتـــوى أكثر مما يلزم لكي تكون ثابتـــة، أو أن لديها محتوى أقل بكثير ممـــا يمكّنها من توجيـــه أعمالنا الفردية والجماعيـــة. ولم يعد بإمكاننا أن نفصـــل وجهات نظرنا حول مصادر الالتـــزام الأخلاقي والاجتماعي عن محتوى مثلنا العليا الشـــخصية والاجتماعية، غير أنّنا نستطيع إزالة الالتبـــاس بين المقولتين (*) الشـــكليتين للاحتمـــال والضرورة وبين مادة معتقداتنا الكوزمولوجية cosmological.

تتحول فكرة الإطار الثابت والواضع للمعايير إلى مجرد نســخة أخرى مـــن محاولة الرؤيـــة بعيني الله، حتى إذا كنا نرى أنفســـنا بهاتين العينين. وللمفارقـــة، فهي تُنكـــر بالتحديد ما هو أكثر ربانيـــة godlike فيما يتعلق بقدرتنا التدريجية على التفكير مجدّدا وإعادة صياغة كل من ملامح حالتنا، بمـــا فيها تلك الملامح التي أُغرينا لإدراجها ضمن الفرضيات الثابتة. نحن كائنات تاريخية بأكثر مما يرغب هذا المذهب في السماح به.

من هـــذا الإدراك ينشـــأ ثالث الخيـــارات الثقافية الرئيســـية التي يطرحها علينا تاريخ أفكارنا ومواقفنا حول البنى المؤسساتية والمفاهيمية التي نجدها راســـخة حولنا. وفقا لهذه المقاربة، تمثّل هذه البنى أحداثا ضمـــن تاريخ ما، تاريـــخ بنائنا لذواتنا الفرديـــة والجماعية. وهي أمثلة على ضروب مـــن الوعي أو على التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، تعمل القوى شـــبه القانونية Law-like على الدفـــع قدما بنجاح هذه الأنظمة من التنظيم أو الوعي.

إن تاريخ التعاقب، الذي يبلـــغ ذروته في الحل النهائي للتناقضات أو التحقّق النهائي للإنســـانية، يزوّد المعيـــار الوحيد الذي يمكننا من خلاله أن نحكم على مؤسساتنا وثقافاتنا. وحده تخيّل التعاقب الكامل والشعور

(*) Categories المقـــولات – فـــي المنطق – هي الأبواب الأساســـية التي تنـــدرج تحتها جميع أفكارنا عن الحياة، وقد جعلها أرسطو عشرة، أهمها: الجوهر، والكم، والكيف، والمكان، والزمان، والوضع، والحالة [المترجم].

السـبقي presentiment بغايتـه النهائية يزوّدنا بالمعرفة السـامية التي يمكننا من خلالها إدراك حقيقة ظروفنا الآنية بوضعها في هذا السـياق الأكبر والشامل.

هـذا هو الخيار الذي نجده متحققا في فلسـفة هيغل (*) وكذلك في العديد من النظريات الاجتماعية الطموحة للقرنين التاسع عشر والعشرين، وهو مشروع متناقض. نحن نثير التخيّل والإرادة التحوّليين من خلال وضع التاريـخ إلى جانبهما، وبعـد ذلك نعيدهما إلى النوم باقتـراح أنّ التاريخ المقدّر سلفا يقوم بعملهما نيابة عنهما. تدّعي هذه النظرية لنفسها بصيرة مميّـزة بالنظر إلى الوراء من موضع الأفضليّة للنهاية المتوقّعة، وكذا إبعاد نفسها من المنظور المضطرب والخطر للعامل agent.

أما الخيار الرابع – والمتمثل في براغماتية منكمشة – فيتمثل ببساطة في التخلّي عن محاولة أن نجد فيما فوق أو ما وراء المجتمعات والثقافات التـي نتعامل معهـا مكانا يمكننا مـن خلاله أن نحكم على مؤسسـاتها، وممارسـاتها، ومداولاتهـا. كلّ ما لدينا هو العالم كما نعايشـه، مع كل ما يمكـن للذاكرة والتخيل أن يقدماه لتضخيم تجربتنا. نحن نحدّد أيّ أجزاء تجربتنا يمتلك القيمة الكبرى، وأيها يسـتحقّ التخلص منه. وفي استدامة القوى المتعارضة والنزعات المتضاربة نجد فرصا للتحوّل وسط التقييد.

من تضمينات وجهة النظر هذه نجد أنها تحرمنا من التوجيه والإرشاد حول الاتّجاه الذي يمكننا أن نسـلكه لتحقيق مشـاريعنا المتعلقة بالتحدي والتغييـر. فـكلّ ما يمكننا فعله هـو اتّباع التلقينات التـي نعتبرها ذواتنا الأفضـل أو اندفاع ما نعلم أنه أقوى رغباتنا. ما هذا الذي نعتقد أنّنا نراه عندمـا ننظر إلى ما وراء الترتيبات الراسـخة والمعتقدات التي تُسـن من حولنا. هل خُدعنا لكي نعتقد أنّنا نستطيع من حين إلى آخر إحداث تغيير جذري في العوالم التي نجد فيها أنفسنا؟

هنـاك نتيجة أخرى لهذا الموقف، وتتمثل في اسـتبعاد احتمال أنّنا قد نتمكن من تحويل طبيعة علاقتنا بالعوالم الاجتماعية والثقافية التي نقطنهـا بدلا من مجرد إحداث تغيير تدريجـي، في محتوى الترتيبات

(*) Hegel: جـورج فلهلـم هيغـل (1770 – 1831)؛ فيلسـوف ألمانـي – صاحـب النظرية الدياليكتيكية أو الجدلية [المترجم].

والمعتقـــدات التـــي تشـــكّلها. وهذه وجهـــة نظر مغلوطة، فالمؤسســـات والمعتقدات ليســـت مثل الأشـــياء الطبيعية، والتي تفرض نفســـها على وعينـــا بقوتها الملحّة وتذكّرنا بأنّنـــا ولدنا في عالم ليس ملكنا. وما هي إلا إرادة مجمّـــدة وصراع مُنقطع، أي البقايـــا المتبلورة نتيجة لتعليق أو احتواء مساعينا.

ونتيجة لذلك، فإن بنى المجتمع والثقافة لا توجد مطلقا بصورة أحادية المعنـــى univocally، أو بطريقة واحدة فقط، مـــع درجة واحدة فقط من القـــوة. فهي توجد، بصورة أو بأخرى، في درجات. وقد تكون مرتّبة بحيث تحجب نفســـها بقدر المســـتطاع عن التحدي والتغيير. وســـنعايش حينئذ تطويلا للمسافة بين الخطوات العادية التي نقوم بها ضمن الإطار الراسخ والخطوات الاستثنائية التي نقوم من خلالها بتغييره، وستكون نتيجة ذلك تطبيع الســـياق الاجتماعـــي والثقافي لحياتنا، وإخضـــاع الإرادة والتخيّل التحوّليين لتأثير سِحر ما.

وبـــدلا من ذلك، على أي حـــال، قد تكون مجتمعاتنـــا وثقافاتنا مرتّبة بحيث تســـهّل وتنظّم مراجعتهـــا التجريبية التدريجية الخاصة، وســـنقوم حينئذ بتقصير المسافة بين الخطوات الروتينية ضمن إطار ما، والخطوات الاســـتثنائية حـــول ذلك الإطار، وســـنعايش هذا الأخير كامتداد مباشـــر ومتكرر للأول. ونتيجة ذلك فنحن نفســـد طبيعة المجتمع والثقافة، فنقوم بإذابتهما unfreeze. ويبدو الأمر كأنه، في العالم الطبيعي، سيعمل ارتفاع درجة الحرارة على اســـتهلال انصهار الاختلافات الصارمة بين الأشـــياء، ممـــا يعيدها إلى التدفق الغامض الذي أتت منه. وإلى الحدّ الذي نتحرّك به في هذا الاتّجاه، تتوقّف حقائق المجتمع والثقافة عن تقديم نفســـها إلى وعينا كقَدَر محتوم.

ليســـت هذه مجـــرّد مقارنة تأمليـــة؛ فقد انخرطت أقـــوى مصالحنا فـــي هذه العملية من إفســـاد طبيعـــة المجتمع والثقافة، فـــي هذه الردكلة للتجريبيـــة، في هذا التحوّل من القَدَر إلـــى الاختراع: أي اهتمامنا المادي بالتقدم العملي الاقتصادي والتكنولوجي، واهتمامنا الأخلاقي والسياسي بتحرير الأفراد من التسلسلات الهرمية والانقسامات الاجتماعية المفسّدة

والأدوار الاجتماعية المقولبة stereotyped، واهتمامنا الروحي بأن نكون قادرين على التعاطي مع العالم - بإخلاص ومع ذلك من دون توطيد العزم - من دون الحاجة إلى الاستسلام له.

إن الفلسفة التي نحتاج إليها - وهي ضرب من البراغماتية المردكلة radicalized - هي نظرية هذا التحوّل؛ فهي تزودنا بسبيل لتناول حالتنا، سواء على وجه العموم أو على نحو خاص، التي تتوّر هذا الهجوم على القَدَر والشؤم fatefulness. وهي الأيديولوجية العملياتية لهذه الممارسة المدمّرة والبنّاءة. وعلى الرغم من ذلك فهذا الخيار الرابع لا يزوّدنا بأي طريقة لفهم الظروف أو القدرات التي يمكنها إدراك مغزى إعادة التوجيه هذه.

إنّ المواقف الأربعة التي وصفتها هي مواقف تتصل بالمجتمع والثقافة، فهي تتعلق بساحة العمل الإنسانية الآنية وليس بالسياق غير الإنساني لحياتنا: أي تمكاننا في الطبيعة. ويتمثل موضوعها في تنوع الأسس التي يمكننا من خلالها أن نقاوم ونحوّل هذا العالم الإنساني، أو أن نتخلى عن المقاومة ونهجر التحوّل.

نحن معتادون على تخيّل السياق الآني للحياة الإنسانية في المجتمع والثقافة كمكان صغير ضمن عالم كبير - الطبيعة، الكون، الوجود. يبدو أن رأينا في ذلك العالم، ورأينا في تفكيرنا تجاهه، وفقا لهذه العادة، هو العامل الأكثر أهمية في تعريف موقف فلسفي بعينه. ويبدو التفكير بشأننا وبشأن علاقتنا بالمُنشآت (*) الصنعية مجرّد عرض جانبي.

لكنه ليس كذلك؛ فنحن وأعمالنا نمثل البداية، وما يتبقى هو البقية. وتتعلق أكثر رغباتنا ومصالحنا ثباتا وقوة بأنفسنا وبعلاقتنا بعضنا ببعض. إن أجهزتنا المفاهيمية والإدراكية مبنية وفق مقياس مناسب للعمل ضمن الأفق المحدود للفعل الإنساني human action، وفقط بواسطة قوة الإحباط من هذا العالم الإنساني القريب الذي نخترعه ونتظاهر برؤيته من مسافة ربانية، وفقط بواسطة الطموح المجنون، الذي ينشأ دوما عن الملامح الراسخة لحالتنا، يمكننا أن نضع أعيننا على الأجسام البعيدة.

(*) Construct: المُنشأ، شيء يُنشأ عن طريق التركيب أو التأليف العقلي [المترجم].

إذا أردنـــا أن نصبح أكثر حرية، بما في ذلك كوننا أكثر حرية بما يكفي لمســح الحقيقة ككل، مع الإفلات من تخوم عالمنا الأشد قُربا، لن نستطيع عمل ذلك إلا بواســطة اكتســاب الحرية الكبرى للتبصّــر والفعل في هذا العالــم. وتبرّر هــذه الحقيقة تصنيفا للمواقف الفلســفية يميّزها بعضها عن بعض وفقا لتأثيرها في السياســة: بمعنــى آخر، من أجل إعادة صنع المجتمع والثقافة.

إنّ وجهة النظر التي أتوسع في شرحها هنا هي رؤية تبدأ بالاستياء من كل من المواقف الأربعة التي وصفتها.

يكمــن مســتقبل أكثر أفكارنــا عمومية في الردكلــة المتصلبة لهذا الاســتياء - إلى مدى، وفي اتّجاه، تعزف عن تحمّله المعتقدات التقليدية السائدة للفكر المعاصر في العلوم الاجتماعية، والعلوم الإنسانية، وكذلك في الفلسفة.

2

الفلسفة الدائمة وعدوها

«إن العالم المتميز والمتغير، برغم أنه مستغلق نسبيا على العقل، يبقى العالم الوحيد الذي نمتلك سببا للاعتقاد بوجوده. وبمحاولة الفرار منه من المرجح أن نجعل أنفسنا أصغر حجما، لا أن نجعل أنفسنا أكثر حرية»

المؤلف

فكر مليا في الكتابات المتعلقة ببراغماتية مردكلة من وجهة نظر تتسم في الوقت نفسه بكونها أكثر بساطة وأكثر عمومية مما نجده من منظور الصفحات السابقة. إن معيار تصنيف المواقف الفلسفية هنا لم يَعُد الموقف الذي نتخذه تجاه الترتيبات الأساسية للمجتمع والثقافة، بل إنه الموقف تجاه حقيقة وسلطة الاختلاف: أي الاختلافات بين الأشياء والناس.

في التاريخ العالمي للفلسفة، كانت هناك وجهة نظر سائدة، بل إنها كانت، في الحقيقة، سائدة إلى درجة أنها وحدها تستحق الواسمة label التي صاغها لايبنيتز(*)، ألا وهي

(*) Leibniz: البارون غوتفريد فلهلم فون لايبنيتز (1646 - 1716)؛ فيلسوف ورياضي ألماني قال بأنه لا تعارض بين العقل والإيمان [المترجم].

الفلسفة الدائمة Perennial philosophy. وبرغم ذلك، فقد رُفضت وجهة النظر هذه بحماسة متزايدة من قبل الأصوات الرئيسية للفلسفة في الغرب. وبصفة عامة، كانت فلسفة الغرب معارضة للمفهوم الذي ساد، خارج الغرب، في كثير من تقاليد الفكر. بيد أنه تعَين على هذه المعارضة الغربية أن تجد أساسا مُحكما لأنها لم يسبق أن وسعت نطاق تمردها ضد وجهة النظر السائدة بعيدا بما فيه الكفاية. ثمة طريقة لتحديد مهمة البراغماتية المردكلة، وهي القول بأنها تمثل ردكلة radicalization هذا الانشقاق.

تتحدد وجهتا النظر السائدة والمعارضة وفقا لمفاهيمهما الميتافيزيقية - وخصوصا فهمهما لحقيقة التغير والاختلاف مثلما نصادفهما في العالم الظاهراتي phenomenal. ويتضمن كل منهما أيضا مقاربة متميزة تجاه مشكلات السياسة والأخلاق. وبهذا المعنى، نجد أن مجموعة الخيارات الثقافية التي سنستكشفها على الصفحات التالية تحتوي ضمن نفسها، كجزء من كُل whole أكبر، مواقف بديلة حول النظام الاجتماعي والثقافي الذي تمت مناقشته في الصفحات السابقة.

لقد ساد مذهب وحيد حول الاختلاف والوجود في التاريخ العالمي للفكر. ووفقا لوجهة النظر السائدة هذه، فما العالم الظاهر للاختلاف والتغير سوى وهم، أو إن لم يكن مجرد وهم، فهو إذن تعبير ضحل وسريع الزوال عن وحدة unity أكثر واقعية للوجود. إن الكل المتعدد الأجزاء manifold، الذي يبدو كل شيء داخله على ما هو عليه، ويكون مختلفا عن كل شيء آخر، ليس هو الحقيقة المطلقة. إن السمة الخادعة أو الطبيعة السطحية للاختلاف في الكل المتعدد الأجزاء تنطبق أيضا على أعظم الاختلافات وأكثرها أهمية بالنسبة إلينا، أي الاختلافات بين الأشخاص. بيد أن الفلسفة الدائمة ترفض هذه الاختلافات باعتبارها مضلِلة.

إن الحقيقة المطلقة هي قوة وحيدة - طاقة وروح ووجود - تظهر لنا متنكرة في صورة انقسام، واختلاف، وتميز. وعلى أي حال، فمثل هذه الانشقاقات، التي تبلغ ذروتها في تفرد الأشخاص هي ثانوية epiphenomenal، إن لم تكن خداعة، ونحن نجدها تذكر كيف نلتقي ونُدرك العالم في العادة، وليس كيف يكون العالم في الواقع. وفي أحسن الأحوال، تكون عابرة وسطحية، كما تفشل في النفاذ إلى جوهر الوجود.

مادمنا ظللنا نمثل العالم في صورة هذا الكل المتعدد الأجزاء والمتمايز، فنحن لا ندركه على ما هو عليه في النهاية: أي انسجام قبل كل الاختلاف. ومادامت رغباتنا ظلت منشغلة في هذا العالم من التميز والاختلاف، فنحن محكوم علينا بالإحباط والمعاناة. فمن ناحية، نجد أنفسنا مسجونين داخل الجسد، بكل ألمه وتلفه البطيء. ومن الناحية الأخرى، نحن مجبرون على الاختيار في كل مناسبة بين الإحباط والضجر. وعندما نهرب بصورة مؤقتة من ضغط رغبة لم تُلبها، نجد أنفسنا واقعين في شرك مواقف تفشل في إنصاف قدراتنا.

ووفقا للفلسفة الدائمة، يمكننا التبصر بالحقيقة من تحرير عقولنا وإراداتنا من استبداد التميز والتغير الخداع أو السطحي، ومن الخزعبلات، والضلالات، والإحباطات التي يخضعنا لها هذا الاستبداد. نحن نشترك في خواص الألوهية divinity – الحقيقة المجردة والمطلقة: الوحدة، والاحتواء الذاتي، واللاعمل inaction. تقع هذه الحقيقة فيما وراء زماننا وكذلك اختلافنا. فهي حاضر سرمدي لا يمكن أن تنطبق عليه أحكامنا السببية، والتي تُسند كما هي إلى التسلسل الزمني.

هناك واحدة من صيغ هذه الفلسفة الدائمة، والتي تختلف عن الأخرى في وصفها للعلاقة بين الوجود الأساسي والاختلاف الظاهر، في حين تمثل بعض الصيغ ذلك الأخير باعتباره وهما خياليا.

كما تعزوه صيغ أخرى إلى حقيقة أصغر، برغم كونها ضحلة وقصيرة الأجل. وتتباين هذه بدورها في صورتها لتكون الاختلاف العابر انطلاقا من وجود منفرد ودائم.

إن محاولة تحرير كل من التخيل والإرادة من القوة الخانقة للاختلاف الظاهر تشير إلى حل معين لمشكلات الوجود. ويتمثل الحل في تقليد الألوهية اللاشخصية وإتقان خواصها المميزة من اللافعل واللامبالاة، متخلصة من جميع مظاهر التململ. وإذا كان الهدف هو الاستغراق في الحقيقة المطلقة فيما وراء الاختلاف السطحي والعابر، وبالتالي فيما يتجاوز حدود الجسد وحالته في الفضاء الاجتماعي والزمن التاريخي، فإن علامة النجاح ستتمثل في السكينة serenity. في وسعنا أن نصبح سعداء بجعل أنفسنا لامبالين بالإحباطات والآلام التي تنتج من تورطنا في عالم الاختلاف المبهم والتغير الواهي.

نحن نحقق مثل هذه السعادة من خلال التنوير حول الطبيعة الحقيقية للعلاقة بين الروح المطلقة والكونية، وبين الكل المتعدد الأجزاء الظاهر والمتمايز. واعتمادا على مثل هذا التنوير، نحن نتشارك في الألوهية ونهرب من سجون تجسدنا embodiment المادي والاجتماعي. أما الفن، ولأنه يقدم إلينا العالم خاليا من أغلال الرغبة والصد، فقد يزودنا بدلالة على مثل هذا التنوير ومثل هذه السعادة.

هذه الفلسفة الدائمة، وكذا المثال الأعلى للسعادة من خلال الحصانة التي تساعد على دعمها، تتمتع بجاذبيتها؛ لأنها تستجيب لبعض التناقضات الأساسية للوجود الإنساني. نمتلك جميعا تجربة الوعي، وهي أيضا تجربة في اللاتناهي. ونحن نفهم الأحداث المعينة وطريقة سير الأمور عن طريق إدراكها بوصفها أمثلة على الأنماط المتكررة أو الأفكار العامة؛ وبالتالي فحتى تبصرنا بالمخصوص particular يشير ضمنيا إلى أفق يمتد وراءه إلى ما لانهاية.

وحتى في أكثر تمارييننا التحليلية براعة، كما في الرياضيات والمنطق، لا يمكننا أبدا اختزال تبصراتنا إلى أفكار يمكن تبريرها وتوليدها من قبل مجموعة مغلقة من المسلمات؛ إذ تتجاوز طاقتنا للتبصر قدراتنا على البرهان. تتسم قدرتنا على إتقان اللغة بقابلية تكرارية recursive - وهي قدرة على نَظم الكلمات والعبارات معا في توليفات لانهائية لكنها ذات مغزى - وهي قدرة أطلق عليها اللغويون اسم «اللانهاية المتفاصلة» discrete infinity. في حياة الرغبة، نجد في كل مناسبة أن الأشد إلحاحا من بين أشواقنا، وارتباطاتنا، وأوجه إدماننا يتجاوز باستمرار أهدافه المباشرة.

نحن نطلب بعضُنا من بعض أكثر مما يمكن لأي شخص أن يعطي لغيره: ليس فقط الاحترام، والإعجاب، أو الحب، بل ثمة إشارة موثوقة إلى أن لنا مكانا في العالم. ونحن نسعى وراء أشياء وإرضاءات مادية بعينها بحماس ليس في مقدورهم تحملها، وفي النهاية، لا يقومون بذلك. وبعد السعي وراء هذه الأشياء من دون هوادة، نحن نبتعد عنها، مع شعور بالإحباط والسخط، حال وجودها في قبضتنا. وحده المجهول هو ما يهمنا في النهاية.

وبالتالي فإن الإحساس بقوة دائمة من التفوق على كل الحدود - من الانفتاح على اللانهائي - يكون ملازما لتجربة الوعي. وعلى أي حال، يُضاد هذا الإحساس بطرفين آخرين يعملان معا على تشكيل تجربتنا: توقع الموت واستغلاق impenetrability الوجود. وإذا كنا - من ناحية - خالدين، برغم كوننا غير قادرين على فك مغالق معنى وجودنا، أو على الأقل موقعه في تاريخ الكون، فإن غرابة حياتنا تفقد بعضا من ترويعها. سيكون هناك دائما غد لكل منا، أو فرصة أخرى إما لاكتشاف جزء من حقيقة حالتنا أو لمواساة أنفسنا، من خلال بعض التلهي، على صعوبة الوصول إلى تلك الحقيقة. وإذا - من الناحية الأخرى، برغم أننا محكوم علينا بالفناء - فهمنا سبب وجود العالم وسبب امتلاكنا له في المكان الذي نجده فيه، فسنتمتع بالوصول إلى مصدر للإرشاد. ومهما كان محدودا في نطاقه وغير محدد في تضميناته، فسيكون هذا الإرشاد، على الرغم من هذا، موثوقا فيما يتعلق بسلطته.

بيد أننا لا نستطيع، على أي حال، أن نعتمد على أي من هذين الضربين من الإراحة. وعلى العكس من ذلك، فإن حتمية الموت وغرابة الوجود تزيدان من رعب أحدهما الآخر بصورة هائلة، مما يغلق كل مخرج للهروب أو السلوان. فهما يخلعان، معا، على حياتنا صفة الاندفاع الطائش، من أحجية إلى أخرى، فيما يبدو لانهائيا ومفتوحا في البداية، ثم موجزا بشكل مذهل عند مراجعته في الذاكرة قرب النهاية. إن كل شيء في هذه التوليفة من الفناء واللااختراقية يؤكد سجننا ضمن الخصائص المحدودة تماما للجسد الذاوي ومكاننا العارض في المجتمع وفي التاريخ.

تكذب تجربة السجن هذه دافع التفوق المتأصل في الوعي والمميز لجميع أنشطتنا المتعلقة بالتحقيق، والكلام، والرغبة. وتستمد الفلسفة الدائمة وحيها من الحافز لمواجهة هذه المقارنة غير المحتملة بين الدافع المتجاوز للوعي ووقوعنا في فخ الفناء والغموض. تتمثل طبيعة استجابتها في إعادة تعريف حالتنا بحيث تعيد تأكيد المواهب الطبيعية للروح المتجاوزة للسياق في وجود الظروف التي يبدو أنها تتكرها.

وعلى أي حال، لا تقوم الفلسفة الدائمة بعمل ذلك أيضا إلا بوساطة إنكار الحقيقة المطلقة لمفاهيم التميز والتغير التي تحدد الصورة التي نمتلكها للعالم وللحياة في المجتمع. ويبدو أن هذا الإنكار يفرض تكلفة أكثر فظاعة من الآلام التي يفترض أن يُخلصنا منها.

تتسم علاقة فلسفة الوجود اللاشخصي والسرمدي تلك بالمخاوف العملية للفكر الأخلاقي والسياسي بكونها غير ثابتة لكن قوية. وإذا كانت الفلسفة الدائمة، في التاريخ العالمي للفكر خارج الغرب، هي الميتافيزيقا السائدة، فإن ثمة رؤية معينة لتوازي النظامين الأخلاقي والسياسي كانت هي أيضا الصيغة الرئيسية للنظرية السياسية والأخلاقية طوال جميع فترات ذلك التاريخ. ووفقا لوجهة النظر هذه، فإن المجتمع المنظم بشكل جيد هو مجتمع تحتل فيه كل مجموعة مكانها وتؤدي دورها ضمن تقسيم للعمل مقدر سلفا. البعض يحكم ويفكر؛ ويحارب آخرون، بينما يبيع غيرهم ويشتري؛ وكذلك هناك آخرون يحرثون ويحصدون. يعكس التسلسل الهرمي hierarchy الاجتماعي، تسلسلا هرميا أخلاقيا - كما يجب أن ينعكس عليه - وهو ترتيب لمَلَكات الروح: المنطق أو الروح إحداهما فوق الإرادة، والإرادة فوق الشهوة.

تتغذى فوضى المجتمع وفوضى الروح كل منهما على الأخرى فهما تمتلكان الطبيعة نفسها: انتهاك أو التباس الأدوار الأخلاقية والاجتماعية المتخصصة التي يعتمد عليها الصواب. يعمل النظام الخارجي للمجتمع والنظام الداخلي للشخصية على تعزيز أحدهما للآخر؛ فكل منهما يبدأ في الانهيار إذا لم يكن مدعوما بالآخر. أما الفوضى، التي تبدأ في أحد النصفين، فسرعان ما تنتشر إلى النصف الآخر.

لا تبدو العلاقة بين الفلسفة الدائمة وهذا المبدأ من النظام التراتبي في الروح والمجتمع ظاهرة للعيان على الفور. وبالإضافة إلى ذلك، فعلى رغم أن هاتين المجموعتين من وجهات النظر - الميتافيزيقية والعملية - قد صِيغتا أحيانا من قبل الفلاسفة أنفسهم فإنهما قد عُرضتا، في أحيان أكثر بكثير من قبل مفكرين مختلفين ومدارس فكرية مختلفة. وعلى أي حال، فحتى وهما يعيشان حياتين منفصلتين، فقد تعايشت منظومتا الاعتقاد بصورة منتظمة ضمن مدى واسع من الحضارات والفترات التاريخية.

يحدث كل شـــيء كأنه على رغم المســافة الظاهرة بينهما وحتى التناقض بينهمــا، فهما في الحقيقة متحالفان. ما مغزى هذه الشــراكة العاملة بين شركاء بمثل هذه الدوافع، والطموحات، والمعتقدات البالغة الاختلاف؟

قــد يكون العالم نزاعا ووهما، لكن مشــكلاته، وآلامه، ومخاطره لا تتبدد ببساطة لأنها حُرمت الصلابة والقيمة. وبمجرد تخفيض قيمته، فإن العالم – وخصوصا العالم الاجتماعي – يجب تدبره على الرغم من ذلك. علينا أن نمنع الأســوأ من الوقوع. أما أولئك الذين يمكنهــم إدراك حقيقة الحالة، والتكهن بالوجــود المطلق في ظل الاختلاف الــكاذب، وبالديمومة تحت مظهر التغير، فهم قلة من الســعداء. بيد أن انسحابهم من المسؤولية الاجتماعية باسم خُلق الســكينة التأملية، وتكاســلهم، وانهماكهم في حقيقة الواحد the One يفشل في حل المشــكلات العملية للنظام الاجتماعــي. وعلى العكس من ذلك، فمثل هذا الانســحاب يهــدد بترك كارثة في أعقابه: وهــي فاجعة تتمثل في خواء vacuum من المبادرة والظن. ويخطو إلى هذا الخواء مبدأ التخصص التراتبي في الروح والمجتمع.

وعند النظر إليه من خلال العدسة الثاقبة والانتقائية للفلسفة الدائمة، قد لا يزيد هذا المبدأ على كونه عملية معوِقة، فهو متصلب في ادعاءاته على أولئك الذين يجب أن يحكموا المجتمع بدرجة افتقاره إلى أسس لتبريراته الميتافيزيقية نفســها. وبالتالي فليســت هناك مفاجأة في أن نراه ممثَلا في أغلب الأحيان بتقاليد فكرية تختلف عن تلك التي التزمت بالفلسفة الدائمة.

وعلى أي حال، فإن البعض في التاريخ العالمي للفكر قد ادعوا إدراكهم وجود ارتباط أكثر حميمية بين مبدأ التراتب والفلســفة الدائمة. وإذا كانت الحقيقة المطلقة هي الروح الكامنة في جميع التفاصيل الظاهرة، وخصوصا في الكائنات الحية، فإن الاندماج في الروح الكونية يخلق أيضا أساسا للتضامن أو الشفقة الكونية. وبالتالي يمكن للشــفقة نفســها أن تظهر ثانيــة في مكان مهيمن بين أعلى ملكات الروح. ولذا يمكنها أيضا أن تندمج بصورة وثيقة للغاية مع الحكام ورجال الديــن. إن روابط التبادليــة reciprocity، والإخلاص والولاء المتبادل، بين الرؤســاء والمرؤوسين وكذلك بين النظراء، يمكن أن تُبنى على التعبير عن، وعبادة، الروح الكونية، والظاهرة بيننا في صورة الشفقة والتضامن.

ويمثـل هذا اعتقادا نجده واضحا في تعاليم فلسـفية ودينية مثل تباين تلـك التعاليم الخاصة ببوذا (*) وكونفوشـيوس (**). ويظهر ثانية في ذلك التعبير الغربي المسـتمر على نحو فريد عن الأمثلة، غير الغربية عادة، على الفلسفة الدائمة في تعاليم شوبنهاور (***). يحول هذا الاعتقاد مبدأ التراتب الاجتماعي والأخلاقي إلى شـيء أكثر من محاولة احتواء الكوارث والهمجية ضمن هذا الوادي من الدموع والأوهام، إلى جهد مشترك لتهدئة روع الحياة الاجتماعية، ما يقصر المسافة بين الوجود المُطلق والتجربة العادية.

تعاني الفلسفة عيبين: عيبا إدراكيا cognitive ووجوديا. يظهر الأول في رؤيتها للعالم، أما الثاني فيتضح في سعيها وراء السعادة من خلال السكينة، ووراء السكينة من خلال المنعة والمسافة. يتمثل عيبها الإدراكي في فشلها في إدراك كم أننا في الحقيقة متجسـدون وكائنون بصورة كاملة وبشـكل يعجز إصلاحه. ليس فقط أفراحنا وأتراحنا، ولكن أيضا توقعاتنا بخصوص العمل والاكتشـاف، المتورطة في واقع وتحول الاختلاف: الاختلافات بين الظواهر والنـاس. إن فهم حالة من الأحداث، سـواء في الطبيعة أو في العلم، هو أن تـدرك ما قد تصبح عليه في أثناء خضوعها لاتجاهات وضروب مختلفة من الضغوط. وتخيلنا لهذه الخطوات القادمة - لاسـتحالات metamorphoses الحقيقة هذه - هو العلامة الأسـاسـية للتحسـن في نفاذ البصيرة. وعندما ننكر الحقيقة - أو الحقيقة المطلقة على الأقل - المتعلقة بالاختلافات، فنحن نقطع العلاقة الحيوية بين التبصر بالتحول الحقيقي والمتخيل أو المُعايَش.

إن العيب الوجودي للفلسـفة الدائمة هو انتقـام هذه الحقيقة المنكرة والمُحررة من الأمل في أن نصبح أكثر تحررا وأكثر سعادة لو كان في وسعنا إدراك حقيقـة أوهام التغير والتميز. أما مغزى إدراك حقيقة هذه الأوهام فيفترض أن يتمثل في حرية أكبر، بناء على فهم أصح.

(*) Buddha: غوتاما بوذا (563؟ - 483؟ ق.م)؛ فيلسـوف هندي ومؤسـس الديانة البوذية - نبذ بعض مبادئ الديانة الهندوسية، وخصوصا نظام الطبقات الاجتماعية والتنسك الصارم [المترجم].

(**) Confucius: كونفوشـيوس (551 - 479 ق.م.)؛ فيلسوف ومصلح اجتماعي صيني يعد أعظم الفلاسفة الصينيين قاطبة [المترجم].

(***) Schopenhauer: آرثـر شـوبنهاور (1788 - 1860)؛ فيلسـوف ألماني قال بأن إرادة الإنسان اللاعقلانية العمياء، وليس العقل، هي التي تقرر معظم ما نفعله في حياتنا [المترجم].

وعلى أي حال، فإن نتيجة الإنكار المطلوب لحقيقة التفاصيل قد تكون نقيض التحرر الذي تعد به. وبعد أن أعلنا الاستقلال في العقل، وتوقفنا عن شن الحرب ضد الحقائق المحيطة بنا، سنجد أنفسنا محبوسين داخل فضاء يزداد ضيقا. وباسم الحرية، نصبح أكثر تبعية وأكثر استعبادا.

في وسعنا أن نَسحر أنفسنا بصورة مؤقتة لتهدئة كفاحنا الذي لا يهدأ. وعلى أي حال، فعند القيام بذلك، نحن نحرم أنفسنا من الأدوات التي يمكننا بها استكشاف العالم الحقيقي، فنتخلى عن الوسائل التي نرى بها كيف يمكن لكل شيء فيه أن يصبح شيئا آخر عند وضعه تحت المقاومة. وبالمثل، فنحن نفقد الأدوات التي يمكننا بوساطتها تقوية سلطاتنا العملية، فنصبح مهووسين، وعبيدا، وغريبي الأطوار تحت ذريعة أن نصبح رجالا ونساء أحرارا. صحيح أنه ستكون هناك دائما لحظات يكون في وسعنا فيها أن ننقل أنفسنا، من خلال مثل هذا التعزيم الذاتي self-incantation، إلى دنيا تتوقف عن إرهاق كاهلنا فيها تفاصيل العالم والجسد، التي أنكرنا عليها الحقيقة المطلقة. وعلى أي حال، فنحن لا نستطيع العيش في مثل هذا العالم؛ فلحظاتنا من التحرر المفترض لا يمكنها أن تدوم أطول من روتينات ومسؤوليات الحياة العملية.

ظل تحالف الفلسفة الدائمة مع المذهب العملي للتخصص التراتبي في الروح والمجتمع هو الموقف السائد في التاريخ العالمي للفكر التأملي. أما معارضه الرئيسي فكانُ اتجاها فكريا ظل فترة طويلة، على رغم كونه استثنائيا ضمن سياق التاريخ العالمي، وجهة النظر الرئيسية في الفلسفة الغربية. وعلى أي حال، فإن التعبير عن وجهة النظر هذه في النصوص الفلسفية ظل أمرا ثانويا مقارنة بالتعبير الأوسع عنها في الدين، والأدب، والفن. ليس الأمر مجرد أثر لأحد تقاليد التنظير التأملي speculative theorizing؛ بل هو الركيزة الأساسية للحضارة، على رغم أن كونه ركنا أساسيا يمثل انحرافا جذريا ومتصلبا عما كان عليه المفهوم السائد في أماكن أخرى. وقد أصبح هذا الانحراف اليوم ملكية مشتركة للإنسانية بفضل الانتشار العالمي لأفكاره من قبل كل من الثقافة الغربية الرفيعة والشعبية. وعلى رغم هذا، تبقى فرضياته غامضة، كما أن علاقته بتمثيل

الطبيعة في العلم مبهمة. إن جعل هذا الانحراف الغربي عن الفلسفة الدائمة جليا ومتصلبا في الوقت نفسه يمثل جزءا رئيسيا من مهمة البراغماتية المردكلة.

تتمثل العلامة المميزة للانحراف في الاعتقاد بحقيقة الزمن وكذلك بحقيقة الاختلافات التي تنتظم حولها تجربتنا: في المقام الأول، حقيقة الشخص المنفرد وحقيقة الاختلافات بين الأشخاص، وفي الثاني، البنية غير المترابطة للعالم الذي ندركه ونسكنه. وتمثل وجهة نظر الشخصية الفردية الفكرة المحورية لمنظومة الاعتقاد هذه؛ بينما يأتي كل شيء آخر نتيجة لها.

إن الفرد، وطبعه، وقَدَره لهي أمور حقيقية. وكل فرد يختلف عن أي فرد آخر عاش في أي وقت أو سيعيش في أي زمان كان. تمثل الحياة الإنسانية حركة مثيرة ولا رجوعَ فيها منذ الولادة وحتى الموت، يكتنفها الغموض وتلقي المصادفة بظلالها عليها.

ويعتمد ما يمكن للأفراد أن يفعلوه في حياتهم على طريقة تنظيم المجتمع، وعلى مكانهم ضمن المنظومة الاجتماعية، بالإضافة إلى اعتماده على الإنجاز والحظ. وما يحدث في الزمن السِيَري يعتمد في معظمه على ما يحدث في الزمن التاريخي. ولهذا السبب بمفرده، يكون التاريخ ساحة للعمل الحاسم، وكل ما يحدث فيه - مثل الفردية ذاتها - أمور حقيقية، وليس ظاهرة إضافية epiphenomenon وهمية أو صارفة للانتباه تحجب حقيقة سرمديّة. ليس التاريخ دوريا، لكنه على العكس من ذلك يشبه الحياة الفردية في كونها أطوارية unilinear ومتعذرة العكس. من الممكن للمؤسسات والمعتقدات التي نطورها في الزمن التاريخي أن توسع أو تقلل الفرص الحياتية للفرد، بما في ذلك قوته النسبية على تحديها وتغييرها من خلال أنشطته.

وبالتالي، فإن حقيقة الاختلاف والتحول، المتجذرة في الحقائق الأساسية للتجربة الفردية، تُصبح النموذج الذي نرى من خلاله ونواجه العالم بأسره. لا شيء أكثر أهمية بالنسبة إلى تعريف مثل هذه المقاربة تجاه العالم من طريقتها في تمثيل العلاقة بين منظورها للإنسانية ومنظورها للطبيعة. ويخضع هذا التمثيل لثلاث مغالطات يتعلق بعضها ببعض، والتي تضيِّق متناول، وتُضعف قوة البديل الذي تطرحه للفلسفة الدائمة. ومن خلال انتقادنا للبراغماتية ورفضنا

هذه البدائل، تصبح رؤيتنا أكثر وضوحا لما هو بالتحديد مهدد بالضياع في طرح هذا المفهوم البديل. إن كثيرا من المواقف الأشد تأثيرا في تاريخ الفلسفة الغربية - بما فيها تلك «الخيارات المرفوضة» التي ناقشناها في القسم السابق - تمثل أشكالا مختلفة من الصيغ الكفؤة وغير الكافية للبديل.

إنني أقترح أن نطلق على هذه المغالطات التي تمثل التمرد الغربي ضد الفلسفة الدائمة أسماء الظاهراتية phenomenalism، والمذهب الطبيعي naturalism، والكمالية الديموقراطية democratic perfectionism. لقد ظهرت الظاهراتية والمذهب الطبيعي في سياقات أخرى كأشكال مختلفة من المواقف المتكررة دوريا في تاريخ الميتافيزيقا، دون اعتبار للصراع بين الفلسفة الدائمة وعدوها. أما الكمالية الديموقراطية فهي هرطقة حديثة، لا تُصبح مفهومة إلا على خلفية الردة apostasy الغربية.

يتمثل التضليل الأبسط - والأسهل في التخلص منه - في الظاهراتية. وأعني بالظاهراتية الاعتقاد أن الاختلافات الظاهرة في العالم، كما ندركها، حقيقية: فهي تمثل الحقيقة التي نحن مؤهلون للاعتماد عليها أكثر من غيرها. ولا يمكننا الدفاع عن الظاهراتية إلا إذا امتلكنا قدرات ربانية وكان في وسعنا الربط ذهنيا على نحو صحيح بين الاختلافات التي نُدركها والاختلافات الموجودة في الحقيقة.

يتسم جهازنا الإدراكي بكونه محدودا للغاية؛ فهو مبني على مقياس الأعمال التي يمكن لكائنات حية مثلنا تنفيذه، غير مدعومة بالأدوات التي تضخم قدراتها وتوسع مسرح أنشطتها. في وسعنا أن نتجاوز نطاق هذا الجهاز عن طريق بناء الأجهزة والماكينات - وهي أدوات العلم - ووضع تصوراتنا المفسرة في ضوء النظريات البديلة. ولا يمكننا أن نفهم الاختلافات التي تشكل العالم إلا بالمرور عبر الاختلافات التي ندركها. لكن هذه الاختلافات المحسوسة، على أي حال، ليست حقيقية؛ فلا تعدو كونها مدخلنا الأول إلى الحقيقة. ويمكن للظاهراتية أن تكافئنا باشتراط البصيرة التي لا يمكننا تحقيقها إلا بوساطة بذل الجهد، بصورة تجريبية، تراكمية، وعرضة للخطأ. وما هي إلا هلوسة نسيء من خلالها تفسير مفاهيمنا المعيبة والمحتملة الخطأ حول تقرير الحقيقة.

في وسعنا أن نطلق على التمرد الناقص والأشد تأثيرا ضد الفلسفة الدائمة اسم المذهب الطبيعي. وبصورة أو بأخرى، مثل ذلك وجهة النظر السائدة في تاريخ الميتافيزيقا الأوروبية، وله تأثير بعيد المدى للغاية، وكثيرا ما يؤخذ على أنه من البديهيات، إلى درجة أنه استُشْعِر بقوة متساوية في كل من التقليد العقلاني rationalist والتجريبي empiricist.

لا يزال المذهب الطبيعي يشكل أساسا للمشاريع الميتافيزيقية الأكثر طموحا للفلسفة التحليلية، فهو يؤيد حقيقة الاختلاف في الطبيعة، وفي التاريخ، وفي الشخصية. ويرى الميتافيزيقا امتدادا للنطاق الأشد خطورة المتعلق بالدوافع نفسها المتعلقة بالفهم والسيطرة، والتي تبث الحياة في مساعينا العلمية والسياسية. قد تكون تضميناتها المتعلقة بكيف يمكننا أن نعيش حياتنا غير محددة، لكن لو كان لذلك السبب وحده - المدخر enshrined في الاختلاف المفترض بين الحقيقة والقيمة - فهي لن تقدم أي دعم لخُلُق السكينة من خلال اللامبالاة بالتغير والاختلاف. وفي كل هذه الجوانب، ينفصل المذهب الطبيعي بشكل حاسم عن الفلسفة الدائمة. وعلى أي حال، فهو يفعل ذلك تحت تأثير أفكار خاطئة.

لفهم الفكرة الرئيسية للمذهب الطبيعي، تخيل اثنين من مجالات الحقيقة وبعد ذلك موقع أفضلية للتبصر خارجهما. يتمثل المجال الأول في الدائرة الواسعة للطبيعة، كما تدرسها العلوم الطبيعية. أما الميتافيزيقا فتستكشف تضمينات، وافتراضات، وأوجه قصور الصورة العلمية للطبيعة. إن الطبيعة مأهولة بأنواع مختلفة من الكائنات، كما تحكمها أيضا النظاميات regularities أو القوانين. وباعتبارنا كائنات طبيعية، بحياتنا الفانية وجهازنا الإدراكي المحدود، فنحن نشارك في هذا العالم الطبيعي. أما كيف نفعل ذلك، وما إن كان أي من ملامح تجربتنا يقاوم إدراكه باعتباره مجرد حوادث طبيعية، فيمثل مواضيع نموذجية للنزاع في هذا التقليد الفكري.

ضمن الطبيعة توجد دائرة متراكزة ثانية، لكنها أصغر حجما من الوجود الواعي. وهي مغلفة بالطبيعة وتخضع لقوانينها. لكنها، على أي حال، تمتلك ملامح خاصة بها. وهي تتطور في الزمن التاريخي المتعذر

العكس، والذي تتعين حدوده بالأحداث والشخصيات المفردة، والتي لا يمكن أن تُفسر بالكامل من خلال القوانين العامة، سواء تلك المتعلقة بالطبيعة أو بالمجتمع ذاته. وبالإضافة إلى ذلك، فهي تنتظم حول تجارب الوعي، المتعلقة بالفعل المتعمد، والقوة agency التي لا يمكن فهمها بالكامل بوصفها مجرد امتدادات للطبيعة. وهذا هو المجال الذي تستكشفه العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية ويتعلق بصورة مباشرة تماما بمخاوفنا الإنسانية. من الممكن لتجربة الشخصية ومعرفة ما هو شخصي أن تقاوم الذوبان الكامل في الطبيعة والعلوم الطبيعية. ويمكنها حتى، في بعض الجوانب، أن تعبر عن مشاركتنا في نظام مختلف تماما من الوجود، ألا وهو عالم الروح. وعلى أي حال، فعند النظر إليها بموضوعية من الخارج، فهي لا تشكل أكثر من جزء صغير وهش من الطبيعة.

ومن ثم إذا تمكنا، بوصفنا علماء وفلاسفة، من تمثيل العلاقة بين الطبيعة والمجتمع، فسيكون ذلك لأننا نحتل، في مشاريعنا المتعلقة بالاستقصاء، مركزا ثالثا. إن المركز الثالث هو موقع العقل الرباني. ومن هذا الموقع، يمكننا أن ننظر بازدراء إلى ميادين الطبيعة والمجتمع، وأن ندرك المجتمع كجزء صغير واستثنائي من الطبيعة. ومن وجهة النظر التخيلية هذه، قد يبدو العالم الإنساني أقل مفهومية من ذلك الطبيعي؛ لأنه خاضع بصورة أقل وضوحا للنظاميات شبه القانونية التي ندعي إدراكها من الموقع الرباني.

وعلى أي حال، فهذه الصورة مجرد وهم نشجع من خلاله أنفسنا على تخيل أننا نمتلك معيارا للاستقلال لا نتمتع به في الحقيقة، على الأقل ليس من دون كفاح طويل ومتقطع. نحن لا نوجد في موقع رباني، على مسافة متساوية من الطبيعة والمجتمع. لكننا نوجد في المنتصف تقريبا من تجربة ما هو شخصي وما هو اجتماعي. ومن هذا العالم وحده - العالم الذي نصنعه ونعيد صنعه - يمكننا أن نأمل امتلاك معرفة أكثر حميمية وموثوقية.

عندما ننظر من هذا العالم إلى الطبيعة - أو حتى إلى أنفسنا - بوصفنا كائنات طبيعية مطلوبا منا تجاوز تجربتنا الآنية أو المتذكَرة، بمساعدة الأدوات الميكانيكية والنظريات التأملية. نحن ننظر من المكان الوحيد الذي

يمكننا أن نقف فيه في الواقع - وهو مكان إنساني مخصوص - إلى الظلام الأكبر لحقيقة أوسع. أما التبصر، الذي هو الآن منفصل نسبيا عن الفعل والقياس بالمماثلة analogy، فيصبح بعيدا وغير متيقن.

لا يتمثل خطأ المذهب الطبيعي في افتراض أننا موجودون بالكامل داخل الطبيعة. نحن كذلك، فحتى أكثر خصائصنا تميزا - بما فيها تلك التي سأطلق عليها لاحقا اسم الخصائص المُجملة totalizing، والمدهشة، والمتجاوزة للعقل - هي في حد ذاتها طبيعية وتمثل نتائج لتاريخ طبيعي.

يكمن خطأ المذهب الطبيعي في قطع وعد لا يمكنه الوفاء به، بأن ثمة عقلا متجسدا في كائن حي معرض للموت سيرى العالم كما لو أن هذا العقل هو روح كونية، وأنه سيدرك العالم كما هو عليه بالفعل، من خلال التقارب المتدرج من الحقيقة، وبأن مكافأة لامبالاته ستكون نفاذة إلى الطبيعة الداخلية للحقيقة، ليس بصورة مفاجئة، من دون شك، لكن ببطء وبشكل تراكمي. وبهذا المعنى، يمثل المذهب الطبيعي الحديث محاولة لعكس نتيجة ثورة كانط الفلسفية، أي فكرته بأن تبصرنا بالطبيعة يظل دائما متواسطا mediated بالافتراضات التي تفرضها علينا بنيتنا الطبيعية. ووفقا لرسالة تلك الثورة، لن نتمكن مطلقا من الهرب من تلك الافتراضات بصورة نهائية وكاملة. ومن وجهة نظر خطأ المذهب الطبيعي، تبدو أفكارنا الخلافية حتما حول المجتمع والثقافة أقل موثوقية وأقل نفاذا من أفكارنا غير المنحازة في العلم حول الطبيعة والكون، كونها موجهة بنظرياتنا، ومطورة بآلاتنا، ومبررة بتجاربنا.

وعند التعلق بوهم المنظر كما يبدو من الجوزاء الفا Alpha-Orion، أي من موضع الأفضلية الذي يبدو منه المجتمع كزاوية استثنائية إلى حد ما من الطبيعة - الأكثر إرباكا لأنه أكثر فوضوية، وليس لأنه مفهوم أكثر لكونه أكثر قُربا - فنحن نُضعف قوة التمرد ضد الفلسفة الدائمة. ومن المكان الرباني فوق كل من المجتمع والطبيعة، نحن نصوغ رؤية موحدة للعالمين الطبيعي والاجتماعي. أما المذهب الطبيعي فينسب إلى تلك الصورة موطئا وطيدا لحقيقة أكبر من تلك التي يمكننا أن نأمل تحقيقها، من دون امتياز سماوي، من داخل حالتنا.

يـدرك كل من المذهـب الطبيعـي والظاهراتيـة حقيقة عالـم التغير والاختلاف، الذي تُنكره الفلسفة الدائمة. وعلى أي حال، فهما يفشلان في أن يضعا في الاعتبار مدى غموض وجودنا ومدى بقاء العالم مسـتغلقا أمام العقل. وبهذه الطريقة، فهما يحوطان رفض الفلسفة الدائمة بتزويدنا بشكل أدنى من السلوان الخادع الذي تتشبث به الفلسفة الدائمة، وهما يفترضان، على نحو خاطئ، أن العالم الذي نحن عالقون حتما في اختلافاته وتحولاته هو عالم يمكننا أن نفهمه من حيث المبدأ. تنكر الظاهراتية بسذاجة حقيقة وتضمينات اسـتغلاق العالم، عن طريـق ربط الحقيقة بتصوراتنا. في حين ينكر المذهب الطبيعي حقيقة وتضمينات استغلاق العالم بشكل بمهارة أكبر، عن طريق مُعاينة العالم الإنسـاني من بُعد، أي المسـافة بين المكان الرباني الذي تبدو إلينا منه الشـؤون الإنسـانية جزءا صغيرا من الخريطة الكبرى للطبيعة أكثر ألفة، ومع ذلك أقل ارتباطا بالقواعد، وبالتالي أقل مفهومية.

هنـاك طريقة ثالثـة، بجانـب الظاهراتية والمذهـب الطبيعي، والتي شـدد فيها الفكر الغربي على حقيقة التميز والتغير - وفي الوقت نفسـه التعتيـم على مخاوفهما بواسـطة الوصف المغلـوط لقوتهما. دعني أطلق على هذا التمرد الثالث غير المكتمل ضد الفلسـفة الدائمة اسـم الكمالية الديموقراطيـة. و لا أعني بالكمالية الديموقراطيـة الادعاء الميتافيزيقي والأخلاقـي بوجود مثـل أعلى واضـح المعالم يتجه إليه الشـخص، وفي الحقيقة كل أنـواع الوجود، وفقا لطبيعته - وهو المذهب الذي ألصقت به تقليديا واسـمة «الكمالية» perfectionism. أما ما أعنيه فهو الاعتقاد أن المجتمع الديموقراطي يمتلك شـكلا مؤسساتيا فريدا ولا يمكن الاستغناء عنه. وعند إحكام ذلك الشكل، فهو يخلق مكانا يمكن داخله لكل فرد غير قليل الحظ أن يرفع نفسـه وصولا إلى الحرية، والفضيلة، والسعادة. ليس مجرد أنه يسـتطيع أن يحرز بجهوده الخاصة قـدرا متواضعا من النجاح والاستقلال؛ فمن خلال المساعدة الذاتية نفسها، يمكنه أن يحسن قدراته البدنية، والفكرية، والأخلاقية. ويمكنه أن يتوج نفسه ملكا صغيرا، فيزدهر في هذا العالم المظلم من التغير والاختلاف، والذي وعدت الفلسفة الدائمة بالتحرر منه دون مبرر وبلا ضرورة.

اتخــذت الكمالية الديموقراطية لها وطنا في البلد الذي أنكر بحماس شــديد كل شــيء يتعلق بالفلســفة الدائمة وبخُلق الســكينة الخاص بها، وهو نفســه البلد الذي اتخذ البراغماتية كفلسفته الوطنية - أي الولايات المتحــدة. إن أول علامــة مميزة للكمالية الديموقراطيــة هي الاعتقاد أن المجتمــع الحــر يمتلك صيغة مؤسســاتية لا تحتاج إلــى التعديل، بمجرد اكتشافها (كما يفترض أنه حدث على يدي مؤسسي الجمهورية الأمريكية وواضعي الدستور الأمريكي)، إلا في اللحظات النادرة من الأزمات الوطنية والعالمية. وحتى حينئذ، يتم ذلك فقط لملاءمة حقائقها الثابتة مع الظروف المتغيــرة. هــذه الدوغمائية المؤسســاتية، بإنكارها لحقيقــة أنه لا يمكن المحافظة على وعود الديموقراطية إلا بواسطة التجديد التجريبي المستمر لأدواتها المؤسساتية، ترقى إلى اعتبارها صنفا من الوثنية idolatry. وهي تُســمِّر مصالحنــا، ومُثُلنا العليا، ومفاهيمنا الذاتيــة المتراكمة إلى صليب المؤسسات العَرَضية contingent المقيدة بالزمن.

وهناك فكرة أساسية ثانية للكمالية الديموقراطية، والتي تتمثل في الاعتقاد أن الفرد، باســتثناء نهايتي سوء الحظ والظلم، يمكنه أن يرفع نفسه جسديا، وثقافيا، وروحيا. وبمجرد تطبيق المخطط المؤسساتي المحدد مسبَقا للمجتمع الديموقراطي الحر، فإن حالات ســوء الحظ والظلم التي تســد الطريق أمام المســاعدة الذاتية الفعالة ستكون - وفقا لوجهة النظر هذه - نادرة. وبالتالي فإن مثل هذه الظروف الاستثنائية ستبرر العلاجات الاستثنائية.

وهنا سيمتلك كل فرد القدرة على الوصول إلى إحدى خواص الألوهية divinity. الاكتفاء الذاتي. ويصبح تراكم الممتلكات، ووفرة الأشياء التي تُســتهلك أو تُقتنى، بديلا للاعتماد على الأشــخاص الآخرين. إن رفع الفرد لنفســه بنفســه، والذي يُحقَــق أخيرا ضمن تدبيــر من الاكتفاء الذاتي، هو ثاني أفضل شيء بعد الانتصار على الموت الذي لا يمكنه أن يأمل في الفوز به.

وبالتالي، فإن المُسلمة المؤسساتية التي تلوث الكمالية الديموقراطية تمهد الســاحة أمــام طائفة الاعتماد علــى الذات. وهــي تفعل ذلك بطريقتين متميزتين.

أولا، إن الفشل في دفع مُثُلنا الديموقراطية من خلال التجريب بتعبيرها المؤسساتي يشجعنا على تطبيع السياق الاجتماعي للوجود الفردي. ونتيجة لذلك، نفقد الإحساس بكم أن تجربتنا الخاصة، حتى في أكثر أعماقها حميمية، تظل رهينة للطريقة التي ينظّم بها المجتمع. لا يعتمد أي جزء من تجربتنا بصورة أكثر مباشرة على المجتمع وتنظيمه من المعدات والفرص المتوافرة تحت تصرفنا لتطوير أنفسنا نحن.

ثانيا، إن الصيغة المؤسساتية للكمالية الديموقراطية، بارتباطها بمفاهيم القرن التاسع عشر حول الملكية والعقد، تتوافق مع فكرة الاعتماد على الذات. وبدورها، تخفض منزلة هذه الفكرة الادعاءات المتعلقة بالاعتمادية الاجتماعية المتبادلة. إن إنكار الاعتماد والاعتمادية المتبادلة يُستبدل بإنكار الموت، كأن بوسعنا أن نستمتع بالاكتفاء الذاتي الذي يمتلكه الخالدون حتى نموت.

نحن نعيش بين تفاصيل معينة، لكننا دائما نرغب ونرى شيئا أكثر مما يمكن أن يعطيه أو يكشفه أي تفصيل منفرد - وبالتالي نجد تململنا، وضجرنا، ومعاناتنا. من المؤكد أننا سنموت، برغم أننا نجد في أنفسنا رموز الروح الخالدة - وبالتالي فإن إحساسنا بالعيش تحت ضغط يمثل تناقضا غير محتمل بين تجربتنا للتفرد selfhood واعترافنا بالقيود الصارمة التي تفرضها الطبيعة على وجودنا. لا يمكننا أن نرى إلا بصورة مبهمة ما وراء حدود العالم الاجتماعي الذي نصنعه بأنفسنا - ولذلك نجد ارتباكنا، عدم قدرتنا على وضع معاناتنا التي يستحيل إنكارها وإنجازاتنا الظاهرة ضمن واجد من بين كل السياقات التي ستحتفظ بها في مأمن من الشك وتشويه السُمعة.

ترد الفلسفة الدائمة على هذه الحقائق بإنكار حقيقة - أو الحقيقة المطلقة على الأقل - العالم الذي نواجه فيه كلا من الاختلاف والتحول. وهي تحثنا على الرد من خلال إبعاد أنفسنا عن أوهام وحيَل هذا العالم. يفترض بنهاية التميز والتغير أن تعني نهاية من المعاناة والتوهم.

وعلى أي حال، فإن العالم المتميز والمتغير، على الرغم من أنه مستغلق نسبيا على العقل، يبقى العالم الوحيد الذي نمتلك سببا للاعتقاد بوجوده. وبمحاولة الفرار منه من المرجح أن نجعل أنفسنا أصغر حجما، لا أن نجعل أنفسنا أكثر حرية.

إن رفض الفلسفة الدائمة، والظاهراتية، والمذهب الطبيعي، والكمالية الديموقراطية يُقــر بحقيقة هذا العالم. وعلى أي حال، فمن خلال القيام بذلك، هم يقللون من قيمة بعض جوانب الحقائق الأساسية لوجودنا – وهي الحقائق التي تزودنا الفلســفة الدائمة، بتركيزها على وجود نهائي موحد – يتجاوز الاختلاف والتحول – باســتجابة مضللة له. تفترض الظاهراتية والمذهب الطبيعي أن العالم أكثر وضوحا للعقل مما هو عليه في الحقيقة، أو يمكنه أن يكون. ترى الكمالية الديموقراطية بشكل خاطئ في المساعدة الذاتية الفردية طريقا للاكتفاء الذاتي في مواجهة الفنائية mortality.

تتمثل مهمتنا، على أي حال، في تأكيد حقيقة الاختلاف والتحول وفي الوقت نفسه تقبل القوة المطبقة على الحقائق الأساسية التي تستجيب لها كل من الفلســفة الدائمة ومنافســيها الرئيسيين في تاريخ الفكر: التفاوت بين رغباتنا المعممة universalizing وظروفنا المعينة؛ الضعف النسبي لأي تبصر يمكننا أن نتمنى اكتســابه إلى العالم غير الإنساني؛ استحالة العثور على ســياق من بين جميع الســياقات – أي إطــار مرجعي لا يقبل الجدل – يضفــي على تجربتنا مغزى وتوجها؛ واليقين من أننا ســنموت ككائنات طبيعية ســريعة الزوال على الرغم مــن الطبيعة المتوجهة للانهاية لكل من رغباتنا وأفكارنا.

إن الفلسفة الأفضل والأصدق هي تلك التي تُنصف هذه الحقائق. ومن خلال الاعتراف بحقيقة التميز والتغير والأهمية الحاســمة لما يجري في التاريخ، ستضع تبصراتها في خدمة تمكيننا.



3

البراغماتية مستردّة
البراغماتية كنقطة بداية

«إن البراغماتية، على الرغم من أنها منتقصة ومدجنة، تمثل الفلسفة الأكثر حياة اليوم؛ فهي لا تعيش بين الأساتذة، بل في العالم».

المؤلف

سيعترض البعض قائلين بأن الحجّة المطروحة في هذا الكتاب ليست لها علاقة فريدة بالتقليد الفلسفي للبراغماتية. يمكنها أن تبدأ من جداول أعمال، ومفاهيم، ومفردات عديد من التقاليد الفكرية الأخرى، سواء الحديثة أو تلك الموغلة في القدم. أما المهم، كما سيصرّون، فهو محتوى الأفكار.

بيد أنهم سيكونون على حق، فالأفكار المطروحة هنا يمكن تطويرها بالمواد والتقاليد الأخرى للفكر. وليس لهذه الأفكار في الحقيقة أي علاقة استثنائية بالبراغماتية أو بأيّ مدرسة معتمدة أخرى للمبادئ الفلسفية. والمغزى المقصود في الحقيقة ليس هو أن نُنقذ ونُعيد اختراع البراغماتية، بل أن نتعاون معا، بعد أن

لم يعد بوسعنا الآن أن نتشارك في الطموحات الخدّاعة للميتافيزيقيا الكلاسيكية أو أن نترك أنفسنا لعقائد وممارسات الأشكال المتخصّصة من الاستقصاء المتوافرة لدينا. يتمثل الهدف في خلق عالم من الأفكار المتعلقة بالعقل والطبيعة، والنفس والمجتمع، لتبرير المحاولة الثورية العظيمة للمزاوجة بين العلم والديموقراطية، والتجريبية والانعتاق، وأنسنة humanization المجتمع وتأليه الإنسانية.

إن الفكرة الوحيدة التي يتردد صداها في كلّ صفحة من صفحات هذا الكتاب هي الفكرة القائلة بلا نهائية الروح الإنسانية، في الفرد وكذلك في الإنسانية. وهي رؤية لذلك اللا تناسب الرائع والرهيب بين تلك الروح وبين كلّ شيء قد يحتويها ويحط من قدرها، وبين استيقاظها على طبيعتها الخاصة من خلال مجابهتها لحقيقة الإجبار وتوّقع الموت، ورُعبها في مواجهة لامبالاة وضخامة الطبيعة من حولها، واكتشافها أن أكثر ما تتشاركه مع كلّ الكون هو تقويضها بمرور الزمن، واعترافها اللاحق بأن الزمن هو صميم الحقيقة إذا كان أيّ شيء كذلك، وعبوديتها لترتيبات المجتمع والثقافة التي تقلّل من شأنها، وحاجتها إلى خلق عالم - عالم إنساني - يمكنها فيه أن تُصبح وأن تكون نفسها بالفعل حتى إذا توجب لعمل ذلك أن تثور، على أي حال، ضدّ كلّ مسلّمة، وكلّ عادة، وكلّ إمبراطورية؛ وقدرتها على تحقيق هذا البرنامج المستحيل والمتناقض على ما يبدو عن طريق التعرّف، في كلّ موقف ثقافي وسياسي، على الخطوات القادمة.

في عصر الديموقراطية والمشاركة السلمية أو الحربية بين كل أجزاء الإنسانية، فإن الفلسفة، مثلها في ذلك مثل الشعر والسياسة، يجب أن تكون نبوئية prophetic. يمثل محتوى نبوءتها رؤية لكيف يمكننا أن نستجيب، الآن وبالأدوات المتوافرة لدينا، لتجربة ضياعنا في فراغ يتكوّن من الزمن، إلى بدايته ونهايته التي لا نستطيع رؤيتها، الذي لا يُبالي بمخاوفنا. إنها نبوءة تتعلق بطريق تحررنا وارتقائنا في عالم الزمن، الذي نبقى فيه دائما مرتبطين بالموت ومحرومين إلى الأبد من التبصّر بالطبيعة المطلقة للحقيقة.

ليس هناك فيلسوف أو تقليد فلسفي ظهر خلال القرنين الأخيرين وكانت لديه سيطرة احتكارية على هذه النبوءة، فهي موجودة في كل مكان.

عند استرجاع وتطوير هذه الرؤية، ليس هناك مكان واحد للبدء منه؛ فهناك العديد من الأماكن. ولكوني مخلصا لمبدأ هذا الكتاب، فسأهتم بنقطة المغادرة بدرجة أقل من اهتمامي بوجود مثل هذه النقطة؛ بأن نكتسب الوضوح فيما يتعلق بالاتّجاه؛ وبمعرفتنا لكل من نقطة البداية والاتّجاه، سنكون قادرين على تحديد الخطوات المقبلة.

وكون البراغماتية هي الفلسفة الوطنية لما أصبح الآن القوّة المهيمنة في العالم يجعل هذه الواسمة مشتبها بها، إذ ما عساه أن يكون مشبوها أكثر كمصدر للتبصر الفلسفي من المداهنة الظاهرة للقوي؟ وعلى الرغم من هذا، هناك أسباب واقعية لاستخدام واسمة «البراغماتية» واستلاب التقليد البراغماتي لبعض الأفكار التي نحن في أمسّ الحاجة إليها الآن.

يتمثل السبب الأول في أن التقليد البراغماتي يحتوي، بصورة مشوّهة أو مقطوعة، على العديد من المفاهيم التي نحتاج إليها أكثر إذا أردنا أن نتقدّم وأن نوفّق بين المشروعين اللذين يتمتّعان - ويستحقّان أن يتمتّعا - بأعظم سلطة في عالمنا: تمكين الفرد - وبمعنى آخر، رفعه إلى القوّة والحرية الربانيتين - وتعميق الديموقراطية - وبمعنى آخر، خلق أشكال الحياة الاجتماعية التي تُقر وتغذّي السلطات الربانية للإنسانية العادية، مهما كانت مرتبطة بالأجساد والأغلال الاجتماعية الذاوية.

يكمن المصدر الرئيسي لجاذبية هذه الأفكار في تركيزها على صورة العامل agent الإنساني. ووفقا لهذه الصورة، لا يمكن اختزال العامل الإنساني إلى أيّ مجموعة من التأثيرات السببية التي قد تلقي بثقلها عليه، فهو عاجز عن أن يُحتوى بالكامل، وأن تحكمه النظم الاجتماعية والثقافية التي يطوّرها وينضمّ إليها. وبالنسبة إلى وجهة النظر هذه، تتحدث النبوءة بصوت أعلى من الذاكرة، ويعيش المرء من أجل المستقبل، بحيث يمكنه بصورة أفضل أن يعيش في الحاضر بصورة أكثر حرية واكتمالا. لا يعدو التوجّه إلى المستقبل كونه طريقة أخرى لوصف البنى، الخاصة بالتنظيم والوعي، التي يمكنها التعرّف على حاضر يزوّدنا بأدوات التغلّب عليه.

بيد أن هذه الموضوعات، التي سنستكشفها بمزيد من التفصيل على الصفحات التالية، لا تكفي لتبرير مُصادرة واسمة «البراغماتية». لأنها من الممكن أن توجد أيضا في تقاليد ثقافية أخرى - مثل تلك المسيحية، أو الرومانتيكية، أو التاريخانية (*). وعلى هذه الأسس، يمكن لهيغل أو بيرغسون (**) أن يقف في مكان جيمس وديوي: حجتي هنا لا تختلف عن حجة المفكرين الألماني والفرنسي سوى بقدر اختلافها عن حجة المفكرين الأمريكيين. (في الحقيقة، إن الفيلسوف الذي ترتبط الأفكار المتضمنة في هذا الكتاب بتعاليمه - في بعض النواحي - بأقرب صورة، ليس براغماتيا ولا عاش في عهد قريب من عصري، بل هو نيكولاس الكوسي (***)، الذي عاش ما بين عامي 1401 و1464).

وعلى أي حال، يعتمد الاستيلاء على واسمة «البراغماتية» على سببين إضافيين. ثمة سبب إضافي هو أن البراغماتية، على الرغم من أنها مُنتقصة ومُدجّنة، تمثّل الفلسفة الأكثر حياة اليوم؛ فهي لا تعيش بين الأساتذة، بل في العالم. وبالإضافة إلى ذلك، فهي تبقى الفلسفة الأكثر تميّزا لما يمثل القوّة المهيمنة اليوم في جميع الأبعاد. ولذلك فإنّ استخدام واسمة «البراغماتية» يترافق مع خطر عبادة القوة: وهو خطر التحول إلى سجود للفلسفة الوطنية لديموقراطية إمبريالية. والأمر الوحيد الذي يمكنه إنقاذها من مثل هذه المهانة هو ما تقترحه من طبيعة راديكالية.

لا يقتصر وجود تغيير الاتّجاه على المذاهب والطرق المتعلقة بالبراغماتيين الأمريكيين، لكنه يوجد أيضا في الأشكال الأوسع للوعي التي تنتشر في كافة أنحاء العالم تحت رعاية القوّة المهيمنة.

يحتاج العالم إلى التطوير المتصلّب والكامل لما وصفته في القسم السابق على أنه البديل الرئيسي للفلسفة الدائمة. وهو بحاجة إلى تطوير هذا البديل لدعم التزاماته بردكلة الديموقراطية وتأليه الإنسان. تمثل

(*) Historicism: التاريخانية؛ نظرية تقول بأن التاريخ هو ثمرة قوانين ثابتة لا تتغير، لا ثمرة المشيئة الإنسانية [المترجم].

(**) Bergson: هنري بيرغسون (1859 - 1941)؛ فيلسوف فرنسي يعرف مذهبه بالبيرغسونية، والذي يقول إن في العالم المادي قوة كامنة تعمل على تطوير جميع المتعضيات والكائنات، وقد أطلق بيرغسون على هذه القوة اسم «الدافع الحيوي» [المترجم].

(***) Nicholas of Cusa: نيكولاس الكوسي (1401 - 1464)؛ كاردينال، ورياضي، وعالم وفيلسوف ألماني [المترجم].

تعاليـــم البراغماتيين الأمريكيين نســـخة من هذا البديـــل. لكنها، على أي حال، نسخة غير كافية ومبتورة، تضحي بالموضوعات المركزية مقابل مدى مـــن التنازلات الباهظة وغير الضروريـــة، وخصوصا التنازلات أمام وجهة النظر التي أُطلق عليها في زمن سابق اسم المذهب الطبيعي. ومن الناحية الأخرى، فلأشكال الوعي المتعلقة بصورة وثيقة بالثقافة الوطنية الأمريكية، والتي انتشـــرت الآن في كل أنحاء العالم، أهمية عالمية. فهي ترقى لكونها نُســـخا منحرفة ومضلّلة مـــن المعتقدات التي يجب أن تكـــون عزيزة على الديموقراطيات التجريبية المؤيدة لتمكين وسمو الفرد.

ومن المهمّ أن تصف واسمة «البراغماتية» الفلسفة الوطنية المميّزة للقوّة المهيمنة، والمشـــكّلة للعولمة. وهي مُهمّة، لأن الكفاح في اتّجاه هذه الفلسفة، وأشـــكال الاعتقـــاد والمعقولية التي تمثّلها، يتحـــول حينئذ إلى صراع على مستقبل كلّ شخص وكذلك على محتوى أحد بدائل الفلسفة الدائمة.

ثمة ســـبب إضافي آخر لاستخدام اسم «البراغماتية»، وهو أن المعركة الدائرة حول معنى وقيمة البراغماتية اليوم سُـــرعان ما تُصبح كفاحا حول كيف يمكننا أن نربط بين مستقبل الفلسفة ومستقبل المجتمع. إن الفلسفة مُهمـــة علـــى صعيدين اثنين: علـــى أحد الصعيدين، هـــي مهمّة لأنها مثل السياســـة: ليست متعلقة بأيّ شـــيء على وجه الخصوص؛ فهي تتعلق بكلّ شـــيء. وعلى الصعيد الآخر، فهي مهمّة لأنها مثلنا: ليست متوافقة؛ فهي بقيّة الفكر التي لا يمكن احتواؤها ضمن فروع معرفية بعينها أو أن تُخضع لسيطرة طرق معيّنة.

وكما في المنطق والرياضيات، تتجاوز قدرتنا على الاستنتاج والاختراع ما يمكن لأي منظومة مغلقة من البديهيات أن تُبرّره من دون تناقض؛ وكما في العلوم الطبيعية، فإن قدراتنا على الاكتشاف والتنظير تتخطى ما يمكن لأيّ فهم ســـابق لمعتقداتنا العلمية أن يســـتوعبه، وتنتهـــي بتطلّب مراجعة اســـتعادية retrospective لكيـــف نفهم كلا من ممارســـة ومحتوى العلم؛ وكمـــا في علم الكون (الكوزمولوجيـــا)، بوضوح أكثر، وكذلك في كلّ العلوم المتعلقة به عموما، نجد أن تفكيرنا بشـــأن بنية وتاريخ الكون يعيد صياغة فهمنا للمقولات الشـــكلية المفترض ثباتها لكل مـــن الإمكانية، والضرورة،

والاحتمال، بدلا من أخذ هذه المقولات كمعطيات ثابتة، ولذلك فنحن نتقبّل في الفلسفة نمطا من التفكير ينحصر موضوعه في حدود limits كلّ الموضوعات الأخرى. وبهذه الطريقة، نحن نؤكد القدرة على التصرّف والتفكير فيما وراء القيود التنظيمية، وبعد ذلك، إثر الحقيقة، إلى تصحيح وضع هذه القيود، باعتبارها خاصية مميزة لإنسانيتنا وألمعيتنا.

تمثل الفلسفة انتشارا مركّزا للملكات التجاوزية للعقل. وتقع هذه الحقيقة في لب العلاقة الخاصّة بين الادّعاءات أو الحجج المذهبية لأي منظومة فلسفية وبين توجهها الموضوعي أو مقصدها. وهي تكشف أيضا مستوى خفيا وحيويا من تفكيرنا: أي المفاهيم التي تضع جذورها في تجربة للعالم، والتي يمكن - بمجرد ترجمتها إلى أفكار متميّزة - تُقييمها، وتحدّيها، وتنقيحها.

وبهذه الروح بالتحديد، أود تناول البراغماتية هنا وأن أبرّر استخدامي لاسمها. دعونا نتعامل مع الادّعاءات المذهبية الرئيسية للبراغماتية الأمريكية باعتبارها تمثيلا غير مُرضٍ لموضوعات تستحق اهتماما أكبر من المفاهيم والحجج التقنية التي نعرفها من خلالها. دعونا نتناول هذه الموضوعات كتعبير في عالم الفكر الخاص بعنصر رئيسي في الوعي والثقافة الوطنيين للشعب الأمريكي. دعونا ننظر إلى هذا العنصر كنسخة ناقصة ومشوّهة لبرنامج سياسي وثقافي يحمل منفعة هائلة للإنسانية قاطبة. دعونا نعترف بهذا البرنامج كاستجابة لذلك المدى من المصالح البشرية المهدّد بالضياع في محاولة لتطوير بديل للفلسفة الدائمة.

إن استخدام اسم البراغماتية يعني التأكيد على أنّ ثمة مناقشة حول السياق المستقبلي للأفكار والمواقف المتعلقة تاريخيا بالتقليد البراغماتي تفيد الآن في دعم تحقيق هذه الأهداف. سأمضي هنا في ثلاث خطوات: أولا، إبعاد المناقشة المتضمنة في هذا الكتاب عن بعض المفاهيم التي كانت محورية بالنسبة إلى أفكار البراغماتيين الأمريكيين؛ ثمّ استكشاف كيف ترتبط مناقشتي برغم ذلك بحميمية بالموضوعات - المواقف، والإيماءات، والآمال - التي تعلّق عليها البراغماتية الأمريكية، مثل العديد من التقاليد

الفلسفية الحديثة الأخرى، أهمية كبرى والتي ظلت أكثر ادّعاءاتها الفلسفية تميّزا غير قادرة على إنصافها؛ وفي النهاية مناقشة كيف تعرّضت للتضليل في ثقافة وطنية تتمتّع الآن بنفوذ عالمي.

أفكار البراغماتيين

لنتدبـر ثلاثا من الأفكار الأكثر تميزا للبراغماتيين الأمريكيين: مقاربة تشـارلز بيرس (*) لمعنى المفاهيـم، ونظرية وليام جيمـس عن الحقيقة، ومذهب جون ديوي حول التجربة. ليس من بين هذه الأفكار ما هو محصّن ضدّ الاعتراضات الحاسـمة، فكلّها تمثل تعبيـرات ناقصة ومضلّلة لتلك الموضوعـات الأكبر، وغير المتطورة بالكامل، التي تجعل البراغماتية محلا لاهتمام مستمر. أما ما هو ثمين للغاية في كلّ منها فيتضاءل، في النهاية، إلى شـيء سلبي: أي الطريقة التي تساعد من خلالها كلّ منها على تبديد خرافة مُستعبدة للعقل.

إن كـون معنـى مفهوم ما يكمن فـي الفرق الذي يُحدثـه هذا المفهوم - أي القول، عند اسـتخدامه ضمن ممارسـاتنا وفـي تأثيره عليها - هو رفض صحي لكلّ محاولة لفصل صياغة المعنى عن سياقها العملي. وتكون حركاتنا ضمن كلّ هذه السـياقات موجّهة بالتخمينات حول المسـتقبل - والتي تمثل أيضا، بشكل يتعذر اجتنابه، مقترحات للمستقبل. وهو استنتاج وافق عليه عديد من أعظم فلاسفة القرن الماضي.

وعلى أي حال، فما تفشـل هذه المقاربـة لمعنى المفاهيم في عنونته هو التفريق، بالإضافة إلى العلاقة بين الفرق الذي يُحدثه مفهوم ما بالنسـبة إلـى فهم جزء مـن الحقيقة، والفرق الـذي يُحدثه فيمـا يتعلق بجهودنا للسـيطرة على حالتنا وتغييرها: بين ممارساتنا النظرية أو التأمّلية وتلك السياسية أو الإصلاحية.

من بـين الفرضيـات المحورية لهذا الكتـاب أنّ الارتبـاط بين الفكر والممارسـة لا يتحقق بصورة حميمية تماما ولا يُـدرك بالكامل إلا عندما تقوم عقولنا بمخاطبة شـؤوننا الخاصة - أي مخاوف الإنسـانية. عندما

(*) Peirce: تشـارلز بيرس (1839 - 1914)؛ فيلسـوف، ورياضـي، وفيزيائي وعالم منطق أمريكي، من مؤسسي الفلسفة البراغماتية [المترجم].

نوجّه أفكارنا نحو الطبيعة، حتى إذا كان ذلك لرؤية أنفسنا كمظاهر ثابتة للطبيعة، فنحن نفك الارتباط بين الفكر والممارسة. وعندما نفكه، فنحن نُغرى باتخاذ الموقف الذي أطلقت عليه في السابق اسم المذهب الطبيعي. نفحص كلا من العوالم الإنسانية وغير الإنسانية من مسافة يفترض أنها ربانية. ونحن نتعامل مع الوصول إلى مثل هذه المسافة باعتباره تحقيقا لتشوقنا إلى التفوّق.

عند التفكير بهذه الطريقة، نحن نرى العلوم الطبيعية، عند النظر إليها من منظور النجوم، باعتبارها ذروة الفهم الإنساني: أي النقطة التي يتغلّب عندها العقل بأكمل صورة على استعباده من قبل الظروف الآنية والعابرة. ونتيجة لذلك، نحن نتعامل مع التوريط المتبادل للتبصّر والمقاومة كإحراج فكري.

وإذا كانت هذه المعتقدات - وهي السمة المميزة للمذهب الطبيعي - تزوّد الخلفية اللازمة للفرضية القائلة بأن استخدام مفهوم ما يقرّر معناه، تنتمي الفرضية إلى ترسانة القوات التي يتعين على البراغماتية المردكلة أن تعارضها. إن ارتباط مثل هذا المنظور بكيف تكتسب المفاهيم معناها، بفهم - مثل ذلك الخاص ببيرس - للموضوعية في الفكر كتقارب بين المعتقدات من قبل المراقبين المثاليين (أو المراقبين المثاليين تحت ظروف مثالية) يعزّز تحيّز المذهب الطبيعي.

وإذا خلّصنا أنفسنا من تحيّز المذهب الطبيعي، على أي حال، فنحن نغيّر طريقة فهمنا للفرضية القائلة بأنّ المفاهيم تكتسب معانيها من الفَرق الذي تُحدثه. وفي تفكيرنا بشأن أنفسنا، تكون مفاهيمنا أسلحة، إمّا أنها تساعد على إضفاء مظهر خاطئ بطبيعية naturalness وضرورة السياقات المنظّمة للعمل والفكر، أو تساعدنا على أن نصبح سادة للسياق. وفي تفكيرنا حول الطبيعة - أو بشأن أنفسنا ككيانات طبيعية محضة - تكون مفاهيمنا عبارة عن تقديرات استقرائية واستعارات مجازية، ونحاول من خلالها رؤية وفهم عالم خارجي بالنسبة إلى رغبتنا وتخيلاتنا: عالم لم نقم بصنعه.

في الحالة الأولى، يتمثل الاستخدام الذي تكتسب منه المفاهيم معانيها في صنع، وتحطيم، وإعادة صنع المجتمع والثقافة. وفي الحالة الثانية، يتمثل في جهدنا لاكتساب وكيل للمعرفة المحرّمة - أي المعرفة التي قد

نمتلكهـا إذا لـم نكن أرواحا متجسّـدة وكائنات حية فانيـة، مما لا يؤيد ادّعاءاتنا بنفاذ البصيرة إلا بواسـطة قدراتنا علـى التنبؤ والتحكم. نحن معتادون على إخضـاع هاتين الحالتين للضوابط المعرفية نفسـها. وعلى العكس من ذلك، علينا أن نعترف بأنّها مختلفة كمثل الاختلاف بين النظر في المرآة والتحديق في الظلام.

أمـا الفكرة المميزة الثانية للبراغماتيـة الأمريكية فتتمثل في نظرية وليـام جيمس للحقيقة. تؤكد هذه النظريـة أنّ تمثيل الحقيقة وتجربة الرغبـة مرتبطان داخليـا. ثمة عنصر يتعلق بما نريـد أن تكون الحال عليه تحديدا، وحتى حتما، والذي يدخل في أحكامنا على ما تكون عليه الحال بالفعل.

وقد اتخذ دفاع جيمس عن هذه الفكرة ضدّ تهمة أنها ترقى لاعتبارها فلسـفة للتفكير الرَّغْبيّ wishful thinking شكل سلسلة من التعريفات العامـة. وعلى أي حال، بدلا من تعريفها، علينا أن نعيد تفسـيرها وأن نردكلها. من الممكـن أن يفضّل العامل agent - وفق تعريفات جيمس - اعتقادا يلبي «خيرا أساسـيا» على آخر لا يفعـل ذلك إذا كان الاختيار بالغ الأهمية ومُلحا، أو كانت الأدلة غير حاسمة، وكانت فتنة ذلك الخير طاغيـة. وبهذه الطريقة، حُرم مبدأ مُدمّـر للمذهب الطبيعي من قوته، فقـد جُعل معقولا فقط بجعلـه آمنا في المقام الأول. تمثلت النتيجة في إضاعة فرصة لتطوير جزء من الجهاز الفكري يفيد في دعم قضية ما، فلسـفية وسياسية في الوقت نفسه، يمتلك جيمس أسبابا وجيهة تماما للتعاطف معها.

تنشـأ مشـكلة العلاقة بين ما نريد وما نحكم علـى أنه الحال بإلحاح فريد ضمن سـياق معيّن. وهذا السياق هو العلاقة بين التبصر بالحقيقة الاجتماعية وبين مقترحات إعادة البناء الاجتماعي. وهذه العلاقة تبادلية. يعتمد الخيال البرامجي على التبصر بالفرصة التحوّلية transformative opportunity. ومن دون مثل هذا التبصر، مع الحرمان من أيّ رؤية موثوقة لكيفية حدوث التغيير البنيوي، نجد أنفسنا وقد اختُزلنا لفكرة أن الواقعية تعني مجرد أن نبقى قريبين مما هو موجود بالفعل.

وفي المقابل، فإن فهم طريقة سير الأمور، سواء في الطبيعة أو في المجتمع، هو أن نُدرك ما الذي يمكن أن تصير إليه، تحت الظروف المختلفة. في الطبيعة، نحن نُختزل إلى تدخّلات محدودة في عالم لا نكاد نسيطر عليه أو نفهمه. وفي المجتمع والثقافة، نجد أن كلّ ما يبدو ثابتا لا يعدو كونه سياسة متجمدة أو صراعا متقطعا. أما الاختراعات، والصراعات، والتسويات - في الفكر وفي الممارسة - فهي كلّ ما هنالك؛ فليس هناك شيء آخر. إن الظل الناقص للخطوات التالية، والذي يتفاعل مع أفكارنا الأكثر عمومية حول الذات والمجتمع، يمثّل البقيّة البراغماتية لفكرة ما يمكن تحقيقه في تجربتنا الاجتماعية.

يجب أن يطبّع normalized كلّ عالم اجتماعي من أجل أن يصبح مستقرّا؛ أما ترتيباته، حتى إذا كان منشأها العنف والحوادث، فيجب أن تجسد لمجموعة من الصور المحتملة والمرغوب فيها للارتباط الإنساني - صور لما يمكن، وما يجب أن تكون عليه، العلاقات بين الناس في المجالات المختلفة من الحياة الاجتماعية. وفي مقابل خلفية العلاقة المزدوجة بين الفهم والتحوّل، تعمل حتمية التطبيع والتفسير الأخلاقي على تحويل كل أفكارنا الاجتماعية الأقوى إلى نبوءات مُحققة لذاتها. ومن خلال التصرّف وفقا لمثل هذه الأفكار، يعيد الناس تشكيل العالم الاجتماعي على هيئة هذه الأفكار. وعلى أي حال، فهم لا يعملون ذلك من دون قيد؛ فهم يواجهون «حقائق عنيدة»: قيود الندرة، والتعارض بين الوسائل وكذلك بين الغايات، والجهل والفوضى المطلقة.

يتعين على أيّ نظرية اجتماعية تود الهروب من أوهام الضرورة الخاطئة من دون الاستسلام إلى أوهام اليوطوبية غير العفيفة unchastened utopianism أن تُدرك هذا الصدام بين النبوءات المُحققة لذاتها وبين الحقائق المخالفة. وبدلا من الحكم على نظرية جيمس للحقيقة بالموت، كما انتهى إليه جيمس نفسه، مضلّلا بالمذهب الطبيعي، يجب أن ننظر إليها باعتبارها الصيغة الموجزة لتبصّر بطبيعة التجربة الاجتماعية. وبالتالي، فإن سياقها الأكثر وثاقة بالموضوع هو فهمنا لذواتنا الفردية والجماعية، ولمجتمعاتنا وثقافاتنا. ونظرا إلى تحوّلها إلى رؤية لكلّ شيء - إلى تقدير لهامش المناورة التي يتمتّع

بها العقل في تعاملاته مع العالم غير الإنساني - فهي تفتقد كلا من الوضوح والاتّجاه، وبعد ذلك ستُفرغ من محتواها تماما من أجل المحافظة عليها. أما ما يتبقى منها بعد ذلك فقد لا يستحق الاحتفاظ به.

أما مفهوم ديوي للتجربة - وهو ثالث التعاليم المميّزة للبراغماتية الأمريكية - فهو يزوّد مثالا آخر على خيانة لمنظور راديكالي من قبل مساومة متعلقة بالمذهب الطبيعي. وفي هذا المفهوم، تتنازع فكرتان من أجل السيادة؛ إذ لا يمكنهما العيش في سلام.

هناك فكرة تتمثل في صورة العامل الإنساني الذي يُقذف به إلى عالم مقيّد لكنه مفتوح على الرغم من ذلك - وهو عالم يمكن فيه لكلّ شيء أن يصبح شيئا آخر ولا شيء مستديما. إنّ الخاصية الأكثر أهمية لمثل هذا العالم هو أنّه يسمح بالتجديد: بالأشياء الجديدة حقا، بمعنى أنها لا تكتفي بمجرد تحقيق احتمالية كانت قابعة وراء الستار بالنسبة إلى العالم الحقيقي، في انتظار الأحداث التي تعمل كتلميح لها كي تخطو إلى خشبة مسرح الواقع. أما الفكرة الثانية فهي رؤية الفرد ككائن حي واعٍ، مقولبا في قصة تطوّرية ليس هو الشخصية الرئيسية فيها.

تمثل الأفكار والترتيبات أدوات، تسمح له بالتعامل مع الموقف الذي يكون فيه؛ أما خصيصتها الأكثر أهمية فهي طبيعتها ذات الدور الفعّال. إذا أردنا أن نأخذ بجدية منظور الإنسان ككائن حي محدّد الموقع، أي صانع الآلات باعتباره هو نفسه أداة: أداة للتطور الطبيعي. وحتى في أشد التجارب استشعارا في حياته، فسيكون الألعوبة غير الواعية للقوى المجردة غير المبالية بمخاوفه والمدمِّرة لها. وبهذه الروح، يعرض شوبنهاور تجربتنا الجنسية والرومانسية باعتبارها الوسائل القاسية التي تُجبرنا بها الطبيعة، قبل أن تطحننا، على خدمة أهدافها. ليس هناك منظور يتسق مع المذهب الطبيعي للإنسانية ومأزقها، والذي يمكن أن يكون متماسكا أو كاملا ما لم نكن راغبين في دفعه إلى أقصى حدود هذه النتيجة المزعجة.

لا يمكن أن تكون هاتان الفكرتان صحيحتين في الوقت نفسه. لنفترض أنّ الأرجحية مالت في النهاية إلى الفكرة الثانية: صانع الآلات الذي هو نفسه أداة، والعقل المصمّم لكي يخدم بفعالية حيل ذاك الكائن الحي

الفاني، المسجون ضمن عالم طبيعي غير عابئ بمخاوفه. وفي هذه الحالة، فإن الفكرة الأولى - التي تتمثل فيها الذات كعامل مقاوم، والتي تشقّ طريقها عبر بحر من الاحتمالات - يجب أن تتضاءل. وفي هذه الحالة، سيكون تطبيع الإنسان هو تجريده من إنسانيته، فالدوافع التي أدت بنا إلى البحث عن سلوان أو هروب في الفلسفة الدائمة ستكتسب قوّة جديدة.

أما مفهوم ديوي للتجربة، مثل الخطّ الكامل للبراغماتية التاريخية ونظيراتها من الشُعب الأخرى من الفلسفة الحديثة والمتعلقة بالمذهب الطبيعي، فيدع هذا الالتباس من دون حل. ومن خلال فعل ذلك، فهو يُضعف بشدة عرضه الأكثر خصبا: أي منظور العامل وهو يكافح بين التقييد والاحتمال، واستخدام الاحتمالات لتخفيف القيود.

أما البراغماتية المردكلة، وهي الأكثر إخلاصا لنواياها الخاصة، فيجب أن تحلّ هذا الالتباس بشكل حاسم لمصلحة العامل وطموحاته. لكن كيف؟ تحتوي الصورة المتعلقة بالمذهب الطبيعي للكائن الحي الفاني على حقيقة قويّة. ويجب على أي فلسفة تنحاز للعامل ألا تنكر هذه الحقيقة. لكن عليها، على أي حال، أن تُظهر كيف يمكننا أن نعيد توجيه الفكر وأن نعيد تنظيم المجتمع بحيث تصبح رؤية العامل القادر على استخدام المصادفة ضدّ القيود أكثر حقيقية، كما تصبح صورة صانع الآلات الذي تحوّل إلى أداة للعمليات الطبيعية التي لا تبالي بمخاوفه أقل حقيقية.

ليست القضية هي أي الفكرتين تحمل قدرا أكبر من الحقيقة اليوم بالأحرى، تتمثل القضية في كيف يمكن جعل الفكرة الأولى تحمل قدرا من الحقيقة أكبر مما تحمله الفكرة الثانية غدا؛ كيف يمكننا أن نصنع غدا تحمل فيه الفكرة الأولى حقيقة أكثر من الثانية. إن الصراع على المستقبل هو الأمر المهدّد بالضياع في الخلاف الذي يكتنف هذا المنظور للتجربة.

إن مذهب بيرس لكيفية خلع المعاني على المفاهيم، ونظرية جيمس للحقيقة، ومفهوم ديوي للتجربة كلّها تمتلك العديد من العناصر المشتركة؛ فهي تستمد اهتمامها الدائم من محفزات كامنة تخفق في إيضاحها بل وتخونها. وفي كلّ حالة، يُقوض استبصار بالبشرية والوعي الذاتي عن

طريــق التمثّل - على نحو متهوّر - كادّعـــاء متعلق بالمعرفة والطبيعة على وجه العموم. تفشل كلّ هذه الأفكار في إدراك أنه بعيدا عن كونها نموذجا لمعرفتنا بالبشــرية، لا يمكن لمعرفتنا بالعالم اللا إنســاني أن تكون ســوى امتــداده الباهت. وكلّ منهــا يفرض على البراغماتيــة غطاء من المذهب الطبيعي. أما الفلاسـفة الذين يُفترض لديهم أن القوة الإنسانية human agency تمثّــل كلّ شـــيء، فقــد انتهجوا مرة أخرى ذلك المســعى القديم والكوني لمكان يســمو فوق كل من الحقيقة الإنسانية وغير الإنسانية. كان عليهم، بدلا من ذلك، أن يوافقوا على النظر إلى العالم غير الإنســاني من المكان الوحيد الذي نمتلكه حقا - وهو مكان يقع ضمن العالم الإنساني.

ومن ثم، فإن بلايا هذه الأفكار المميزة الثلاث تمثل إشارات مبلّغة على مواربة أساســية. أما تأثيــر هذه المواربة فهو حرماننا من الوســائل التي نتمكن بها من خدمة قضيــة التجريبية الديموقراطية بصورة أفضل، وأن نحسّن بصورة أفضل التمرّد ضدّ الفلسفة الدائمة.

الموضوعات الرئيسية: القوة، والاحتمال، والمستقبلية، والتجريبية

تستمد هذه الأفكار قوّتها المساء استخدامها - أي بقيّتها من البصيرة المشوّهة - من علاقتها بأربعة موضوعات كبرى، تفشل - هي والعديد من المذاهب الأخرى المتعلقــة بها - في إنصافها. هذه الموضوعات هي: القوة Agency، والاحتمال Contingency، والمستقبلية Futurity، والتجريبية.

إنّ الموضوع الأول هو القوة. إن العامل الإنســاني، الذي يتشكّل ويتقيّد بالســياق والتقليد، وبالترتيبات الراسخة والمسلّمات المشرّعة، والمثبّت إلى جســد ذاوٍ، والمحاط في كل من الولادة والمــوت بأحجيات لا يمكنه حلها، والذي يفتقر بشدة إلى شيء لا يعلمه، والذي يخلط بين اللا محدود الذي يتوق إليه وبين سلســلة لانهائية من الرموز التافهة، والذي يطلب الطمأنة من الأشــخاص الآخرين، ومع ذلك يختفي داخل نفســه ويســتعمل أشياء كدروع ضدّ الآخرين، والذي يســير نائما في أغلب الأوقات ومع ذلك يكون مهمومــا أحيانا ولا يــكل ولا يتعب دائما، يعرف قَــدَره ويصارعه حتى لو بدا أنه يتقبله، ويحاول التســوية بين طموحاته المتناقضة لكنه يعترف في

النهاية، أو في أعماقه، وبصورة مستمرة، بأنه لا يمكن إجراء مثل هذه التسوية، أو إذا كانت ممكنة فهي لا تدوم: هذا هو الموضوع الذي لا مجال للهروب منه.

إن المعرفة التي يمكننا الحصول عليها عنه وعن قيوده ومعانيه هي المعرفة الحميمة والثاقبة القريبة الشبه بالمعرفة التي يمكن لله أن يمتلكها عن خلقه. مثل هذه المعرفة التي يمكننا اكتسابها عن الطبيعة الواقعة خارج ذواتنا، أو حتى عن أنفسنا ككيانات طبيعية تقع خارج عالم الوعي - بمعنى آخر، عن الحياة النظرية - ستكون أقل اكتمالا وأقل موثوقية. ستكون مفتوحة على تناقض، ليس في محتوى ادّعاءاته وتعهّداته - مثل مساعينا الإنسانية - ولكن في أكثر إجراءاته ومفاهيمه أساسية. إن أسباب هذا الضعف في معرفتنا بالطبيعة لهي طبيعية وخارقة للطبيعة في الوقت نفسه.

يتمثل السبب الطبيعي لهذا الضعف في أنّنا لم نُخلق كآلهة بل ككائنات طبيعية سريعة الزوال، مع مجال محدود من الفهم والخبرة. وكلما ازداد بُعدنا عن المدى الذي يُظلّل فيه الفكر الفعل ويجسّد الفعل الفكر، زادت ضرورة أن نستنبط الحقيقة غير المرئية من الإشارات الغامضة. وحينئذ يصبح اختبار النجاح عمليا حتى عندما يبدو أنه نظري: أي أنه عندما نعمل على جزء من الطبيعة على أساس استدلالاتنا، فإن ما يحدث لا يكون متعاوضا مع ما خمّنا وجوده. وعلى أي حال، فعند مناقشة مميزات النظريات المتنافسة، على الرغم من أنّنا قد نتخيل أنفسنا فلاسفة يستمتعون بالمنظر من عَلٍ، فإننا في الحقيقة محامون يجادلون بغموض يتعذر إنقاصه ويمنعون حلولا بديلة بدافع الحاجة العملية: أحيانا الحاجة إلى إحداث تأثير ما في الطبيعة؛ ودائما الحاجة إلى وضع مفاهيمنا العلمية وأدواتنا لاستخدام ولوصف كيف سيبدو أي جزء من العالم الطبيعي إذا كانت تلك الأدوات والمفاهيم كافية لوصفه.

إنّ السبب الخارق للطبيعة للضعف هو أن الميزة الأكثر أهمية للعامل - أي قدرته على أن ينتشر، وألا يتوافق بالكامل، وعلى أن يحتوي داخل نفسه مصادر يتعذر كبحها من التجاوز والسمو - تُحدث نتائج مختلفة جدا عندما تطبّق على العوالم الإنسانية وغير الإنسانية. في العالم الإنساني،

يجعــل ذلك من إعادة البناء أمرا ممكنا، فــي جميع الأحوال. أما الدوافع والمصالح التــي لا يدعمها النظام الحالي فتصبح بذورا لنظام آخر. وهذا النظــام الآخر قد يختلف في النوعية وكذلك في المحتوى عن النظام الذي حل محله: فقد تكون له علاقة مختلفة بالحرية البنّاءة للعملاء الفرديين أو المجتمعين الذين يؤمنون به.

يمكن تغيير كلّ شــيء في الســياق - ســياقنا - حتى إذا كان التغيير تدريجيا. والتغيير، الذي يأتي على شــكل سلســلة لانهائية من الخطوات التاليــة، يمكنه أن يتخذ اتّجاها، ويتم الكشــف عنــه، وحتى يكون موجّها بالأفكار. بوســعنا أن نطوّر الممارســات والمؤسســات التي تضاعف فرص ممارســة قدراتنا على المقاومة وإعادة البناء. وإذا كانت الروح هي الاســم الــذي يمكن إطلاقه على مَلَــكات المقاومة والتجاوز لــدى العامل، يمكننا روحنة spiritualize المجتمع. وبوســعنا أن نقلّل المسافة بين من نكون وبين ما نجده خارج أنفسنا.

وعلى أي حال، فنحن لا نســتطيع روحنة الطبيعة. لا يمكننا أن نختار إلا بين فعل شــيء لها وبين تركها دون تدخّل. ونحن نظل محصورين بهذا الاختيــار حتى في أعظم إنجازاتنا العلمية. وهنا، في علاقتنا بالعالم غير الإنســاني، فإن أهميــة عدم تلاؤمنا تظل مركّزة على هدف وحيد يتســم بالشــدة لكنه ضيّق: أي قدرتنا على التخمــين والتجريب فيما وراء حدود ما تســمح به النظريات الســائدة والطرق المقبولة، وبعــد ذلك أن نراجع ارتجاعيا retrospectively فرضياتنا في ضوء اكتشــافاتنا. وفي النهاية، على أي حال، فليس لدينا أي أمل في تحويل الطبيعة نحونا.

أمــا الموضوع الثاني فهو الاحتمال. عند تطبيقها على العالم الطبيعي، فإن المقولات الشــكلية للضرورة، والإمكانية، والاحتمال ليس لها أي معنى مســتقل عن أفكارنا حــول كيفية عمل الطبيعة. هنــاك أحد فروع العلوم الطبيعيــة على وجه الخصوص - هو علــم الكون (الكوزمولوجيا) - يتعلق بصورة مباشرة بالمعنى الذي يكون فيه الضروري ضروريا؛ والممكن ممكنا؛ والمحتمــل محتملا. إن المفهوم الدقيق للضرورة، أو الإمكانية، أو الاحتمال هو مجرد تلميح اختزالي إلى نظرية بعينها أو إلى فصيلة من النظريات.

في أي مجموعة من الأفكار حول الطبيعة، ستُمثل بعض الطرق التي تسير بها الأمور على أنها أكثر «ضرورة» من غيرها، بمعنى أن تحديدها يعتمد على عدد أقل من الشروط. وعلى أي حال، فحتى الأكثر ضرورة من الأحداث والعلاقات الضرورية ستصاب بعدوى أحد عناصر التكلّف: أي وجود طريق بعينه فقط لأنه كذلك. وحتى كوزمولوجيا «الحالة الثابتة» لا يمكنها أن توضّح لماذا يتعين على الكون، أيّ كون، أن يصمّم بحيث يمتلك خاصية التولّد الذاتي أو الإعاشة الذاتية. ولأن الكون أصبح على هيئة بعينها بدلا من أخرى، فهذا عنصر يتعذر تغييره للاحتمال في الكوزمولوجيا، والذي هو أشد مساندة لضرورة وجود علاقات ثابتة في الكون. والمعنى الدقيق الذي تكون فيه هذه العلاقات ضرورية أو غير ضرورية لا يمكن استنباطه من أيّ معجم مستقل للمقولات الشكلية، فهذا المعنى يعتمد على مادة وتضمينات أفكارنا حول الكون وتاريخه - أو طريقته في ألا يكون له تاريخ، أو أن يكون سرمديا، إذا كان الزمن مجرد وهم.

وعلى أي حال، في تجربتنا الإنسانية للإنسانية، يتخذ الاحتمال معنى خاصّا. ولهذا المعنى الخاصّ أهمية محورية للفلسفة التي من شأنها أن تحرّر فهمنا من قيود المذهب الطبيعي. ليس هذا الاحتمال مجرد تخمين تافه؛ بل هو ثقل يضغط علينا بشدّة. نحن نكافح من دون جدوى لإنكاره أو التقليل من قيمته. وهذا الثقل هو المجموع التراكمي لعدد من العناصر المتميّزة.

ومن بين هذه المكوّنات، نجد المعنى الذي يتعذر تغييره - والمحفوظ حتى تحت الكوزمولوجيا الأكثر جبرية necessitarian - والتي يكون فيها الكون وتاريخه - أي السياق الأوسع لحياتنا - موجودا هناك وحسب، وبصورة لا يمكن تفسيرها.

ثمة مكون ثان يتمثل في عجزنا - عند دراسة أيّ جزء من الطبيعة - عن تحديد، بشكل حاسم وقاطع، أيّ نظرية هي الصحيحة. ليس الأمر أن معرفتنا محدودة فقط، بل إن جهودنا لوضع فرضيات وطرق ثابتة ملطخة بتناقضات غير قابلة للحل.

أمـا الجزء الثالث فهو الخاصية الحاسـمة لصراعنـا التاريخي حول شـكل المجتمع والثقافة. فحتى الجوانب الأكثر حميمية والأشـد أساسة من تجربتنا تتلوّن وفق مسـلّمات الثقافة ومؤسسات المجتمع. لا يمكننا أن نقسّم تجربتنا على نحو متصلّب إلى تلك الشخصية والجماعية، أو العابرة والدائمة. يتسرّب الزمن التاريخي إلى الزمن السيري biographical.

ثمة عنصـر رابع هو دور الحـظّ والنعمة الإلهيـة grace في الحياة الإنسـانية: أن تحظى أو لا تحظى بفرص محظوظة، أن تتلقى أو لا تتلقى أفعالا تدل على التقدير والحب من الأشخاص الآخرين. إن الثروة العمياء التـي تتحكم في ولادتنـا - كنتيجة لعواقب التـزاوج العرضي لوالدينا - تطاردنا في الأمور الكبيرة وكذلك في تلك الصغيرة.

إن تجربـة الاحتمـال الناتجة عن اتحـاد هذه الحقائـق الأربع تهدّد بسـحقنا، وهي تزعجنا وترعبنا بسـبب تناقضها الظاهر مع إحساسـنا الذي يتسـم بنفس القوة بكوننا روحا متجسّـدة ومتجاوزة للسـياق. ومن بين الأدوات التي قمنا بنشـرها لمحاربتها بأكثر الصور استدامة في تاريخ الأفـكار، كانت الفلسـفة الدائمة. علينا أن نتخلّى عن هـذه المعركة ضدّ تجربة الاحتمال: فلا يمكننا إجراؤها إلا بتكلفة مدمرة لقدراتنا على البناء الذاتي، بالإضافة إلى وضوح بصيرتنا.

يتمثل الموضوع الثالث في المسـتقبلية. وما إن كان الزمن حقيقيا أم لا في العالم الواسـع للطبيعة، والذي تظل معرفتنا به بعيدة ومتناقضة فـي الوقت نفسـه، لهو موضوع سـيظل مثيرا للخلاف علـى الدوام. وكـون هذا الزمن حقيقيا في الوجود الإنسـاني ليـس، على أي حال، فرضيـة تخمينية؛ فهو ضغـط نواجهه بقوة متزايدة، مـا بقينا واعين وغيـر مخدوعين، في رحلتنا من الولادة إلى الموت. إن الخاصية المؤقتة لوجودنا هـي نتيجة لتجسـدنا، والعلامة المميزة لمحدوديتنا، والشـرط الذي يمنح السمو أفضليته.

إن العوالـم الاجتماعية والثقافية التي نسـكنها ونبنيها لا تسـتنفدنا. فهـي محدودة. أما نحن، بالمقارنة بها، فلسـنا كذلك؛ فبوسـعنا أن نرى، ونفكـر، ونلمس، ونبنـي، ونتواصل بطرق أكثر مما يمكنها أن تسـمح به.

ولهذا السـبب مطلوب منا أن نثور ضدّها: أن نعزّز مصالحنا ومُثلنا العليا كما نفهمها الآن، ولكن أيضا أن نُصبح أنفسـنا، مع التأكيد على التقاطب polarity الذي يشكّل قانون وجودنا المنتهك للقوانين.

إن السـعي لما وراء البنية الراسـخة الذي يمثّل، لذلك السبب بالذات، البدايـة المحتملة لبنية أخرى، حتى لبنية تنظّم إعـادة صنع ذاتها، هو أن تعيش من أجل المستقبل. تمثل الحياة من أجل المستقبل طريقة للعيش في الحاضـر باعتبار أنه لا يتحدد برمته بالظـروف الحالية لوجوده. نحن لا نستسلم بالكامل أبدا، فنحن نُنجز عملنا المتمثل في الخضوع السلبي، وفي القنوط الأبكم، كأننا نعلم أنّ النظام الراسـخ لم يكن ليدوم للأبد، وأنه لا يمتلك حقا نهائيا في ولائنا. إن التوجّه نحو المسـتقبل – أو المسـتقبلية – يمثل شرطا محّددا للشخصية.

وهـذه الخاصية أساسـية لوجودنـا لدرجة أنها تشـكّل أيضا تجربة للتفكير، حتى عندما تتوجه أفكارنا بعيدا عن أنفسـنا إلى الطبيعة. فتُعيد دون انقطاع تنظيم تجربتنا بالتفاصيل المندرجة تحت عناوين عامّة، وتقوم باسـتمرار بتفكيك وإعـادة صياغة العناوين لصقل التجربة، واسـتخدام الحـدس intuiting عنـد النظـر إلى مجموعـة من العلاقـات المعروفة للتحقـق من وجـود مجموعة أخرى، بجانبها أو مخفاة تحتها، واكتشـاف شـيء ما عندما نشـرع في اكتشـاف آخر، وأن نكتشـف بالفعل ما الذي قامت فرضياتنا وطرقنا باسـتبعاده باعتباره منافيا للمنطق، أو متناقضا أو مسـتحيلا، حينئذ سـنتمكن من رؤية الخطوات القادمة للتفكير – أي احتمالاته، ومستقبله – كمغزى لكامل الماضي المتعلق بالفكر.

يجب أن يتوقّف المسـتقبل عـن أن يكون ورطة ويجـب أن يتحوّل إلى برنامج: علينا أن نردكله لتمكين أنفسـنا. وذاك هو سـبب الاهتمام بطرق تنظيـم الفكـر والمجتمع التي تقلّـل من تأثير ما حدث قبـل ذلك على ما قد يحدث في المسـتقبل. مثل هذه الابتكارات الفكرية والمؤسساتية تجعل التغيير في الفكر أقل اعتمادا على ضغط الشذوذات غير المتقنة، والتغيير فـي المجتمع أقل اعتمادا على ضربات الأذى غيـر المتوقّع. في أيّ موقف تاريخـي بعينه، يكون للجهد المبذول للعيش من أجل المسـتقبل عواقب من

حيث كيفية تنظيمنا لأفكارنا وكيفية ترتيبنا لمجتمعاتنا. هناك بنية للمراجعة المنظّمة للبنى. أما مكوناتها، على أي حال، فليست سرمدية - فنحن نقوم بلصقها معا بالمواد المنقوعة في الزمن والموجودة في المتناول.

إنّ الموضوع الرابع هو التجريبية، وهو أقل قُربا لأن يكون فكرة منفصلة من توليفة الموضوعات الثلاثة الأخرى. أما ما يضيفه إليها فهو مفهوم حول الجديد وصنعه. لنتدبّر المشكلة ضمن سياق الإنتاج وعلاقته بالعلم. يتمثل فهم طريقة ما لسير الأمور في إدراك تحوّلاتها المحتملة: ما الذي يمكنها أن تتحول إليه تحت الظروف المختلفة أو كنتيجة للأحداث المختلفة. وهذه التحوّلات المتعلقة بالموقف الراسخ - وهي الظل الخافت الدال على الخطوات القادمة - هي ما نعنيه، أو يجب أن نقصده، بالمحتمل. وبوسعنا تحويل بعض هذه الاختلافات المتخيّلة إلى أشياء. وبعد ذلك، لا يصبح العلم قاعدة الإنتاج بل الإنتاج نفسه.

هناك طريقة لتسريع إنتاج الجديد، تتمثل في تحويل الطريقة التي يعمل بها الناس معا إلى تجسيد اجتماعي للتخيّل: حيث تحاكي تعاملاتهم بعضهم مع بعض حركات الفكر التجريبي. ولتحقيق هذه الغاية، يتمثل المتطلب الأول في أن نوفّر الطاقة والوقت اللازمين لأي شيء لا نستطيع تكراره حتى الآن. أما ما يمكننا تكراره فسنعبّر عنه في صورة معادلة وبعد ذلك نجسّده في صورة ماكنة. وهكذا، فنحن نحوّل تركيز الطاقة والانتباه بعيدا عما يمكن تكراره، وباتجاه ما لا يمكن تكراره حتى الآن.

أما الملامح الأخرى للعمل كابتكار دائم فتعتمد على هذا الإنجاز الأساسي؛ فنحن نعيد التفكير ونعيد تصميم مهامنا الإنتاجية في أثناء تنفيذها. ونتيجة لذلك، فنحن لا نسمح بإجراء المقارنات الصارمة بين الأدوار الإشرافية والتنفيذية التي سيتم وضعها. وهنا تصبح التقسيمات بين أولئك الذين يؤدّون المهام المتخصّصة المختلفة سلسة - في حين تتقدم الخطة في مسارها الصحيح. وبدلا من توزيع المنافسة والتعاون على الأقسام المختلفة من الحياة الإنسانية، نحن نجمع بينها في نفس الممارسات نفسها. وفي أثناء قيامنا بمراجعة مهامنا في خلال تنفيذها، أيضا، في سياق الخبرات المولّدة بهذه الفعالية المنتجة، نبدأ بمراجعة

فهمنا لمصالحنا وحتى لهويّاتنا. وبهذه الطريقة، يعمل شكل التعاون العملي على عكس توليفة التحليل، والتخليق، وما يطلق عليه بيرس اسم التبعيد abduction: أي الوثبة المتعلقة بالتخمين التأملي ولكن المطّلع. وهنا يصبح تنظيم العمل منطقا عمليا من دون تروٍّ.

أما السياسة، وخصوصا السياسة الديموقراطية، فتحمل التجريبية إلى مستوى آخر. وهي تفعل أكثر من تنظيم ميدان متميّز من الحياة الاجتماعية، بجانب ميدان الإنتاج. وهي تضع الشروط التي يمكننا من خلالها أن نغيّر كلّ الميادين الأخرى. والمعيار الجوهري الذي يمكن من خلاله قياس نجاحنا في الاقتراب من أمثولة تجريبية في السياسة هو النجاح في جعل التغيير أقل اعتمادا على الأزمة. إن الكارثة - والتي كثيرا ما تظهر في صورة انهيار اقتصادي أو صراع مسلّح - يمكن أن تدمّر أي نظام. وحتى في المجتمعات المدقرطة جزئيا في العالم المعاصر، فإن من يصلحون النظام الاجتماعي الراسخ سيحتاجون في العادة إلى الاعتماد على الأزمات كحليف لهم. إن جعل السياسة أمرا تجريبيا يعني أن تستغني عن الحاجة إلى هذا الحليف، وذلك لتنظيم الصراع على سيادة واستخدامات القوّة الحكومية - وفي الحقيقة على كلّ الشروط الراسخة التي يمكننا بواسطتها أن يطالب أحدنا الآخر - أي أن الترتيبات والممارسات الحالية تُضاعف الفرص لمراجعتها الخاصة، ومن ثم يصبح التغيير داخليا.

إن مصلحتنا في جعل التغيير داخلي المنشأ تمتلك العديد من الجوانب، عن طريق تأثيرها المباشر، فهي تخدم مصلحتنا في أن نكون سادة السياق العرضي الجزئي الذي نعمل ضمن حدوده: أي ألا نجعل هذا السياق مفروضا علينا كحقيقة طبيعية أو قَدَر لا يمكن مقاومته. أما من خلال تأثيراته غير المباشرة، فهو يعزز طائفتين أخريين من المصالح. الأولى مصلحتنا في تدمير الانقسامات والتسلسلات الهرمية الاجتماعية المتجذرة، التي تستند دائما إلى مؤسسات ومعتقدات معزولة نسبيا عن الهجوم المستمر؛ أما الثانية فمصلحتنا في تعجيل التقدّم العملي عن طريق تحسين قدرتنا على إعادة توحيد الناس، والآلات، والأفكار.

وبالتالي، فإن التجريبية في السياسة أعمق في مداها وأكثر عمومية في نطاقها من التجريبية في الإنتاج. وعلى أي حال، فهذه التجريبية السياسية تمثل في حد ذاتها نوعا من الأفكار الأكثر عمومية والممارسات الأكثر طموحا: أي فكرة عدم الانحباس مطلقا في السياق الحالي، وممارسة استخدام المتاح من الاختلافات الأصغر لخلق الاختلافات الأكبر التي لم تظهر حتى الآن. تمثل التجريبية بادئا للوجودية؛ فهي تتعلق بتغيير سياق الترتيب الراسخ والإيمان المفترض، قليلا قليلا وخطوة فخطوة، في أثناء قيامنا بتأدية أعمالنا.

وعند النظر إليها في هذا الضوء، تمثل التجريبية الحل لمشكلة ميتافيزيقية بعينها. والمشكلة هي أنّنا يجب أن ننظّم التجربة والمجتمع بحيث لا يفعلان أيّ شيء مطلقا سوى ألا يقوم أي تنظيم منفرد للتجربة والمجتمع بإنصاف قدراتنا المتمثلة في نفاذ البصيرة، والابتكار، والاتصال. ينقسم حلّ هذه المشكلة إلى جزأين: يتمثل الجزء الأول في تطوير طريقة للتنقل ضمن السياق الراسخ، والتي تسمح لنا بأن نتوقّع ضمن السياق تلك الفرص التي لم تحققها حتى الآن وحتى قد لا تسمح بها؛ أما الجزء الثاني فيتمثل في ترتيب المجتمع والفكر بحيث إن الفرق بين إعادة إنتاج الحاضر والتجريب بالمستقبل يتضاءل ويذوي.

تتمثل النتيجة في تجسيد الدافع التجريبي في شكل من الحياة والفكر الذي يمكّننا من التسوية بصورة أكثر اكتمالا بين الارتباط والتفوّق، وحينئذ سنصبح أكثر إنسانية وأكثر ربانية في الوقت نفسه.

قراءتان مغلوطتان للبراغماتية

بوصفها فلسفة، أخفقت البراغماتية في إنصاف موضوعات القوة، والاحتمال، والمستقبلية، والتجريبية، التي ألهمتها؛ فقد ضحّت الفلسفة البراغماتية بها جميعا لمصلحة المذهب الطبيعي. (وباعتبارها تعبيرا عن الثقافة الوطنية الأمريكية، فشلت البراغماتية في إنصاف احتمالات الحياة في ظل الديموقراطية؛ فقد ضحّت بها من أجل الكمالية الديموقراطية democratic perfectionism). إن مواربات

منظـــور بيرس حول كيفية تقرير معنـــى المفاهيم، وتلك المتعلقة بنظرية جيمـــس للحقيقة، وبمذهب ديوي للتجربة، توضّح أشـــكالا مميزة لهذه التضحية بالرؤية لمصلحة التحيّز.

لقد تحيّزت الرؤية للعامل الإنســـاني، غير مستسلمة للظروف المهينة؛ بينمـــا أصرّ التحيّز على المحاولة المضللة للعثور على قاعدة للفكر والحكم تعلو على منظور الإنسانية. وكانت النتيجة هي منع البراغماتية من الالتزام برؤيتها، ومن تجسيد بديل أكثر صلابة وقوّة للفلسفة الدائمة.

علينا أن ننقذ الرؤية من التنازلات المتعلقة بالمذهب الطبيعي التي عملت على تقويضها في تاريخ البراغماتية الأمريكية. أما إذا كنا سنختار استخدام واسمة البراغماتية على مُنتج هذا الخلاص فيبقى سؤالا مفتوحا، وأنا اقترح أن نجيب عنه بصورة إيجابية بناء على مجموعة من الأسس البراغماتية.

ترقى مثل إعادة التوجيه هذه، والمتعلقة بالبراغماتية، إلى كونها تحريرا لرؤيـــة مقيّدة. ولتحريرهـــا، علينا أن نعارض اثنتين من طـــرق فهم التقليد البراغماتـــي، واللتـــين كانتا في صعود أخيرا: ثمة قراءة انكماشـــية وأخرى حنينية – بطوليـــة nostalgic-heroic. تنطوي الأولى على مفارقة تاريخية؛ أمـــا الأخيرة فهي عتيقة مهجورة. وكلتاهما عدائية لما يتعين علينا أن نمنحه القيمة الأعلى في هذا التقليد.

ترى القراءة الانكماشية البراغماتية باعتبارها سلفا «لما بعد الحداثة» postmodernism، ويكمـــن غرورها المميز في أنّ كلّ ســـياق تاريخي يمثل قانونـــه الخاص، وبالتالي فإن تعميم الحكم عليه لينطبق على أيّ شـــروط باســـتثناء تلك الخاصة به ســـيعني المطالبة بالأحقيّة في سياق أساسي – وبالتالي تجاهل بصيرة لا يمكن لأحد أن يأمل في بلوغها.

تمثّل هذه الفكرة لبسا بين فكرة سلبية جيدة – والقائلة بعدم وجود نقاط ثابتة في تاريخ المعرفة والتجربة – وبين فكرة ســـلبية سيئة – تقول بأننا لا نســـتطيع أن نرى، أو نفكر، أو نخلق أكثر مما تســـمح به البنية الراســـخة للمجتمع. تمثّل الفكرة الســـلبية الســـيئة إنكارا مباشرا لموضوع المستقبلية أو التجاوز. وهي تمثل أيضا الادعاء الرئيســـي الذي يطرحه رابع الخيارات الأربعة المرفوضة التي استكشفناها في جزء سابق من هذا الكتاب.

هناك طريقة لمعرفة أن الفكرة السيئة سيئة، وهي أنّها لا تقيم أي وزن عملي لشروطها الخاصة، فهي لا تقدم سوى فعل يخلو من المعنى. تشير الفرضية الانكماشية ضمنا إلى أنّ الخطابات discourses المتعلقة بالخطابات - أي المقترحات الرفيعة المستوى حول المعايير، والطرق، والأسس - ما هي إلا مضيعة للوقت. إنّ الخطاب التلوي meta-discourse الوحيد المبرّر هو ذلك الذي يُظهر بوضوح الصفة العديمة الفائدة والخدّاعة لكلّ الخطابات التلوية. وما يهم هنا هو امتلاك مقترحات من الطراز الأول حول إعادة بناء ترتيباتنا وأفكارنا.

إن الطاقة، والسلطة، وسعة الخيال التي نبتكر بها المقترحات من الطراز الأول تعتمد، على أي حال، على قدرتنا على الرؤية فيما وراء حدود السياق الحالي. إن كلّ إبداع مهم في الفكر أو في المجتمع من المرجّح أن يتطلّب قدرا بسيطا من التمرّد: إدراك توقعي anticipatory ضمن السياق الحالي للاحتمالات - للتبصّر، والتجربة، والاتّصال، والتنظيم - التي لا يمكن أن تُدركها بصورة أكثر اكتمالا إلا من خلال تغيّر في السياق: أي في الترتيبات المؤسساتية والمثل العليا المقبولة التي تحددها.

وهكذا، فإن مبادرات الطراز الأول الأكثر أهمية تأتي حبلى بالمنظورات المستقبلية البديلة؛ فهي عبارة عن نبوءات بالإضافة إلى كونها إصلاحات، ووكلاؤها وأنصارها ليس لهم اختيار سوى شنّ الحرب على أي ما يكذّب نبوءاتها في حالتها. ترقى مثل هذه الممارسة إلى كونها تفنيدا حيّا لفكرة كوننا سجناء - سواء محظوظين أو منحوسين كما تقتضيه الحال - في العالم الاجتماعي والثقافي الذي نجد أنفسنا فيه.

أما الأفكار التي تنوّر مثل هذه الإبداعات فتجمع حتما في أنفسها عناصر المقترحات من الطراز الأول ومن الطراز الأعلى. فإذا كانت، على سبيل المثال، نظريات جديدة في العلم، فقد تشير ضمنا إلى تغيرات في ممارسة ذلك العلم ومفهومه الذاتي، وكذلك في افتراضاته حول الضرورة، والإمكانية، والاحتمال. وإذا كانت إصلاحات اجتماعية، فقد تترك أثرا في فهم الناس مصالحَهم بالإضافة إلى تأثيرها في تنظيم المجتمع المؤسساتي. وفي كل من الحالتين، ستأتي مبادرة الطراز الأول مزيّنة بإصلاح من طراز أعلى من الأفكار أو الترتيبات.

ولذلـك فإن ما يتعين علينـا أن ننكره ليس الطمـوح التنبئي لخطاب مـن رتبة أعلى، والذي يُظهر قوّته من خـلال قوّة المقترحات التي ينوّرها. مـا يتعين علينا أن نرفضه هو الخواء المهـووس للخطابات التلوية، والذي يكشف عقمه من خلال فشله في تقديم أيٍّ من هذه المقترحات.

أما القـراءة الانكماشـية للبراغماتيـة فهي، وبفعـل تناقض ظاهر، مجرد مراوغة عقيمة. فهي ترفض الطموح باسـم التواضع، وهي ترفض المتناول من أجل التأثير. وعلى أي حال، فأبطالها متميزون عن صناديدها الفلسفيين بفعل صمتهم المبرمج. وبعد أن تُفهم بواسطة خطاب سام تتمثل رسالته الوحيدة في عدم جدوى كلّ الخطابات التلوية وفي القيمة الحُصرية للمقترحات من الطراز الأول، فهي تترك الميدان بالتالي، بحرمانها من أيّ من هذه المقترحات، للقوى المهيمنة في المجتمع وفي الفكر. ونتيجة لفشلها فـي إدراك انفتاح الحد الفاصل بين المشـروعات مـن النمط الأول ومن المراتـب الأعلى، فهي تبقى ناقصة في الأنواع ذاتها من الأفكار التي تخلع عليها القيمة الأسمى.

تسـعى القراءة الحنينية - البطولية للبراغماتية للدفاع عن التقليد البراغماتي ضدّ الاستخفاف بالتاريخانية (أو «ما بعد الحداثة») للقراءة الانكماشية. وتحت ستار توقير البراغماتيين الأمريكيين الكلاسيكيين، فهي تمثّلهم كأسـاتذة للفلسـفة مهتمّـين بالمسـاجلات المألوفة حول الواقعية، والنسـبوية relativism، والموضوعية. أمـا النتيجة، على أي حال، فهي إنتاج مسـتحاثة تُبرز عيوبهم المرتبطـة بالزمن للعيان، بدلا مـن تحرير أكثر العناصر في مذهبهم إزعاجـا، وإرباكا، وإثارة ليمكننا استخدامها اليوم.

وفي مثل وجهة النظر هذه، كانت الفرضية الرئيسية للبراغماتية شيئا متعلقا بالخطّ المستدام الأخير للدفاع خلال التراجع الطويل للفكر الغربي من الثقة المتعجرفة في قدرتنا على رؤية العالم بعيني الله. وفي الحقيقة، هناك الكثير في كتابات البراغماتيين الأمريكيين الكلاسيكيين مما يتلاءم مع مثل هذا التفسـير. وعلى أي حال، فذلك هـو بالتحديد الجزء الأكثر تعرضا للفساد بفعل أوهام المذهب الطبيعي.

إنّ الخطــأ الذي ارتكبه هذا العنصر في البراغماتية هو اللّبس بين دافعــين اثنين: الأول أن يُرفــض؛ والثاني أن تتم المحافظــة عليه. أما الدافع الذي ستتم رعايته فهو الدافع لنبذ الثنائية dualism التي لا تفتأ تطارد الفكر التأملي: بين الشــخص والموضوع، بين الحرية والضرورة، بين الروح والطبيعة. تعمل تجربتنا المتعلقة بالفعل والاتّصال على تبديد مثل هذه الثنائيات.

ومــن المهمّ، على أي حال، الاتّجاه الذي نتخذه فــي أثناء تبديدها: ما الــذي نفعله بحياتنــا ومجتمعاتنا من يوم لآخر. وهــذه الثنائيات هي في الحقيقة هلاوس؛ فهي تنشأ عن محاولات الخروج من نطاق الفعل ومن ثم النظر إلى أنفســنا من الخارج، بصورة تأمّلية، بدلا من النظر من الداخل، بشكل نشط. وقد ساهم كلّ ما هو ثمين تقريبا في فلسفة السنوات المائتين الأخيرة، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، في الحملة ضدّها.

أما الدافع الّذي ســيُرفض فهو الدافع لروايــة قصّة حول تبديد هذه الثنائيات، والتي تتســم بالانفصال عن أيّ نية أو مشروع إصلاحي بعينه. ستبدو مثل هذه القصّة كضرب من العلم الفائق superscience، فستوضّح بالتحديد كيف تُبدد الثنائيات في الطبيعة، وكيف تشكل التجربة - تجربتنا - جــزءا لا يتجزأ من العالم الطبيعي. ومن خلال القيام بذلك، فســتُعيد، بصورة أو بأخرى، الالتباس المتمثل في مذهب ديوي للتجربة: إنّ الالتباس بين معرفة أنّنا كائنات طبيعية - كما نحن كذلك بالفعل - ومحاولة تزويد تقريــر كامل عن تجربتنا الإنســانية بمفردات المذهــب الطبيعي - الأمر الــذي لا يمكننــا القيام به. يبدو الأمر كأن بوســعنا تبديــد الظلام الذي يكتنف معرفتنا العلمية عن طريق إشــعال الأضــواء بصورة مفاجئة، ومن دون الحاجــة إلى القيام بالأبحاث المتعلقــة بالعلوم الطبيعية، ومن دون أن نتقيد بالطبيعة التخصصية، والمقيّدة بالأدوات، وبالتالي القصيرة الديمومة أيضا لكل أنواع التخمين العلمي.

قام الفلاســفة البراغماتيون الكلاســيكيون، مثل هيغل، وبيرغسون، أو أيّ عدد من أقرانهم الآخرين، بالضغط بشكل خاطئ من أجل تحويل تبديد الثنائيات إلى طريقة لفهم وممارسة الفلسفة بوصفها ضربا من العلم الفائق

المتعلق بالمذهب الطبيعي. وبدورها، تعمل القراءة الحنينية - البطولية للبراغماتية على تحويل حملتها ضدّ النسبوية والتاريخانية المتعلقين بالقراءة الانكماشية إلى إحياء لذكرى ذلك الخطأ.

وبسبب هذا الخطأ، نحن نجازف بالتعرض لخسارة مضاعفة؛ فإحدى الخسارتين هي فقدان الوضوح فيما يتعلق بحالتنا. لا يعني اشتمالنا ضمن الطبيعة بالضرورة أنه بوسعنا أن نرسم خريطة لهذا الاشتمال، وأن نصف حالتنا من الخارج كأننا لسنا من نحن عليه في الحقيقة. يمكننا أن نوسع، من خلال التنظير وصنع الآلات، مجال عمل جهاز للفهم والتفكّر، والذي يبنى على مقياس كائن حي قصير الديمومة وموجود في وضع معين. وعلى أي حال، لا يمكننا أن نفعل ذلك إلا بواسطة الخطوات المحددة الموضع لكنها تراكمية.

وعندما تترك وجهات نظرنا أرض الظواهر التي تبدو واضحة لنا، فهي تتحوّل إلى مجاز allegory، بعيد عن فهمنا الحدسي. ويمكننا أن نبرّرها، عند محيطها من الاستدلال والتطبيق، عن طريق النتائج العملية - أي التجارب والنوايا - التي يمكننا إنتاجها بأخذها على محمل الجد.

أما ما يستتبع هذه الخسارة للوضوح حول حالتنا فهو فقدان التوجّه في أفعالنا. نحن لا نستطيع رؤية العالم بعيني الله، وبرغم ذلك فبإمكاننا أن نغيّر حالتنا - ليس فقط عناصر ظروفنا، بل والعلاقة التي بيننا وبينها. إن إنتاج ضرب من التفكير يمكنه أن يدعم ويوجّه الفعل التحوّلي مع الاستغناء في الوقت نفسه عن أوهام العلم الفائق المتعلقة بالمذهب الطبيعي يمثل أحد طموحات البراغماتية المردكلة. وهو أيضا النتيجة المطلوبة للثنائيات التي ثارت الفلسفة ضدّها.

تبصرات براغماتية وأخطاء أمريكية

إن البراغماتية، على أي حال، ليست مجرّد مذهب مشروح في الكتب. إنها الفلسفة الأكثر تمييزا للبلد الذي أصبح القوّة المهيمنة في العالم، وبالتالي لا يكفي قبولها بناء على كلماتها باعتبارها سلسلة من المقترحات التصورية، والتي تم تحويلها بفعل تحيزات المذهب الطبيعي

بعيــدا عن الدوافع الإصلاحية التي تبعث فيها الحياة. ومن المفيد أيضا أن نفهمها في ضوء خلفية من التجربة الوطنية والمشــروع الوطني الذي منحته صوتا فلسفيا.

وعند النظر إليها في هذا الضوء - كما كانت الحال في العالم الأوسع خارج نطاق فلسفة أســاتذة الجامعة - زوّدت البراغماتية مجموعة من النظريات المتعلقــة بالمعنى، والحقيقــة، والتجربة أقل من كونهــا طرحت مجموعة من المواقف لحل المشــكلات البراغماتية للحياة والمجتمع. وفي هذا السياق، لم تكــن الصعوبة مع البراغماتية هي إغواء الخلط بين التعاطف مع العلم وبين الاستســلام للمذهب الطبيعــي، بل إنها تمثلت في إغواء الســماح بتقويض محتوى طريقتها بفعل عيوب الثقافة الوطنية التي تحدثت عنها البراغماتية. لــم يكن الخطأ هو المذهب الطبيعي؛ بل كان وجهة النظر التي أطلقت عليها في فترة ســابقة اســم الكمالية الديموقراطية - بالإضافة إلى الظاهراتية والمذهب الطبيعي، وهي إحدى الطرق الرئيسية التي تشتّت من خلالها انتباه الفكر الحديث، وانحرفت جهوده لطرح بديل متكامل للفلسفة الدائمة.

يجــب أن تضع كلّ ثقافة الحــدود الفاصلة بين الملامح القابلة للتعديل للحيــاة الاجتماعية والطبيعة الباقية للوجود الإنســاني. وعندما نقلل من حجم مدى تمثيل النظام الكامل للمجتمع والثقافة لسياســة متجمدة - أي الاحتواء وإيقاف القتال - سنصبح عبيدا لمخلوقاتنا الخاصة غير المعروفة، والتي نســجد لها كأنها طبيعية، بل وحتى مقدّسـة. ولاستبدال المفردات السياســية بأخرى لاهوتية، نحن نرتكب إذن خطيئة عبادة الأوثان، بتقييد الروح اللا محدودة ضمن مجال رؤية تراكيبها المحدودة.

ومــن الناحية الأخــرى، إذا أنكرنا جهلنــا ومحدوديتنــا، وتخيّلنا أننا قادرون على الهروب منهما بواســطة أفعال المســاعدة الذاتية أو التعاويذ الذاتيــة، فنحــن لا نخاطر بفقد وضوحنا فقط، بل بأنفســنا أيضا. نحن نســتبدل القوّة الإصلاحية الحقيقية بادعاء يبدأ بســجننا. إنّ الفلســفة الدائمة - وبدرجة أقل كل مــن الظاهراتية، والمذهب الطبيعي، والكمالية الديموقراطيــة باعتبارهــا هروبا ناقصا منها - هي فــي حد ذاتها تمثل ضروبا من التفوّق الخاطئ والتحرّر الوهمي.

ثمة عنصر رئيسي في الثقافة الأمريكية يكبح الطبيعة المتقلّبة للحياة الاجتماعية، وفي الوقت نفسه يضخّم مدى قدرة الفرد على الهروب من نتائج فنائيته، وهشاشته، وجهله المطبق بالسياق النهائي للحياة الإنسانية.

إنّ مصدر إنكار تغيرية الحياة الاجتماعية هو ضرب من الهوس المؤسساتي Fetishism: أي الاعتقاد أن عبقرية المؤسسين وتأييد العناية الإلهية هما ما مكّن الجمهورية الأمريكية أن تصل، عند إنشائها، إلى الصيغة الحاسمة للمجتمع الحر. إنّ طائفة الدستور هي مجرّد الحالة المقيّدة لهذا الإضفاء الشامل للمثالية على مفهوم مجرّد حول السوق، والديموقراطية، والمجتمع المدني الحر، والذي يتم الربط من دون مبرر بينه وبين مجموعة عَرَضية بعينها من الترتيبات المؤسساتية. من المفترض أن هذه البنية تتطلّب التعديل فقط في تلك اللحظات الاستثنائية من الأزمات الوطنية.

وعلى أي حال، من بين أجزاء مشروع التمكين والحرية الإنسانية نجد تقليل اعتماد التغيير على حدوث كارثة. وكلما زاد هذا الاعتماد، تضاءلت فرصتنا لدمج التعاطي مع عالم معيّن بالمسافة الحرجة من فرضياته؛ وزادت فرصة تلك المؤسسات والعادات لجعل فرصنا للتعاون العملي والارتباط الانفعالي رهينة لمخطط للتقسيم والهرمية الاجتماعية. وفي كل من هاتين الطريقتين، سيجعلنا الهوس المؤسساتي أقل تحرّرا، وأقل ربانية، وأقل إنسانية. لن نكون قادرين على التعاطي إلا عن الطريق السماح لأنفسنا بأن نهمّش؛ ولن ننجح في الارتباط بالآخرين إلا من خلال أن نُصبح سادة أو تابعين، كما لن ننجح في تأكيد حريتنا إلا عن طريق خيانة مرتكزاتنا.

إن الفشل في الإقرار بشكل كاف بالطبيعة المتقلّبة للحياة الاجتماعية يتعايش، في هذه الرؤية، مع سوء فهم لقدرتنا على التعامل مع الموت والضعف؛ فالفرد يتخيّل أنّه يستطيع رفع نفسه إلى الأعلى، بمفرده، من خلال أفعال متكرّرة من الاعتماد على الذات وبناء الذات. وهو يقوم بتجميع الأشياء بحيث يعتمد بصورة أقل على الناس؛ كما يلعب ويتلاعب بالممارسات التي يتمنّى أن تقويه ضدّ القَدَر وتهدئ من شعوره بالرعب. ولكونه متلهّفا

لإحراز قدر متواضع من النجاح والاستقلالية، فهو يحلم بنفسه في عالمه الصغير - عمله، وممتلكاته، وأسرته - وكأنه ملك لفترة قصيرة، متوّج ذاتيا ومُصطفى ذاتيا. وبكلّ هذه الطرق جميعها، يحتال لرفع نفسه فوق كل من مخاطر الحياة والخوف من الموت. وهنا يصبح العالم التاريخي للمؤسسات والممارسات بمنزلة خلفية لدورات الوجود المنفرد، وهي وجهة نظر تقلّل بصورة جذرية وخطيرة من تقدير مدى كون جهودنا في بناء الذات واقعة تحت رحمة الحظّ الأعمى، والنظام الاجتماعي، وما يمكن للآخرين أن يمنحونا أو يحرمونا، عن طريق النِعَم غير الملموسة وكذلك المساعدة الملموسة.

صحيح أنه، في التجربة الأمريكية، توجد فكرة صناعة الذات هذه بجانب ثروة عظيمة من أشكال الارتباط، والعمل التعاوني الطوعي، والتي تمتد، عبر سلسلة من الدوائر المركزية، حول مجال رؤية الفرد ومخاوفه. وعلى أي حال، فإن المشاركة الطوعية تشبّه فوران الطاقة وشهامة الأفراد الذين يقفون بصلابة على أساس وجودهم الخاص. وهي ضرب من الوعي الذي يجيء ويذهب، ومن ثم يصبح أقوى أو أضعف.

وهي تأخذ كمسلّمة، كسياق لها، بنية الحياة الاجتماعية الراسخة، والمطبّعة naturalized كجزء جوهري من مخطط للحريّة المنظّمة. وهي روح تملأ، أو تفشل في ملء وعاء مؤسساتي لا تحتاج إلى - ولا تستطيع - إعادة تشكيله، والذي هي بالتالي عاجزة عن المحافظة عليه.

وعلى الرغم من اقترانها فيما مضى بالمذهب الطبيعي كمذهب فلسفي، تزوّجت البراغماتية ثانية بهذه الكمالية الديموقراطية باعتبارها التعبير الفلسفي عن مجموعة من المواقف الوطنية. كان سعر الزواج الأول هو إضعاف قوة الموضوعات المستبطنة للقوة، والتفوّق، والمستقبلية، والتجريبية عن طريق توليفها مع أفكار مناهضة لها؛ أما سعر الزواج الثاني فتمثل في إفساد التعبير عن، وردكلة، تلك الموضوعات نفسها على يدي ما هو في الحقيقة هرطقة غربية. وهي هرطقة بمعنى أنها تحوّل وتُفسد، من خلال خطئها في تحديد الحدود الفاصلة بين الملامح المتقلّبة والثابتة لوجودنا، وهي طريقة للتفكير في الإنسانية والتاريخ الذي ظل يفاجئ العالم طوال القرنين الماضيين.

ولكونه مغلّفا في لغة التجريبية التحرّرية الجذّابة التي تزوّدها الفلسفة البراغماتية، يعمل هذا الضرب من الوعي على تقييد وعود الديموقراطية والتقدم الاقتصادي بصيغة مؤسساتية دوغماتية – وهي نسخة مؤسساتية خصوصية للديموقراطية التمثيلية representative democracy، واقتصاد السوق، والمجتمع المدني الحر. وهي تسوي بين مشروع الانعتاق الفردي وتحقيق الذات وبين برنامج أخلاقي يُنكر أو يحرّف العلاقة بين الاعتماد على النفس وبين التضامن.

وهذه الهرطقة مسلّحة الآن بالولايات المتّحدة، وترتبط بها بقوّة. ومن مصلحة الإنسانية مقاومتها وأن تحرم داعميها من امتيازات قسطنطين.

وإذا أريد للبراغماتية أن تدفع قدما موضوعاتها الحيوية المتعلقة بالقوة، والاحتمال، والمستقبلية، والتجريبية، فعليها أن تطهّر نفسها من شراكتها مع هذه الكمالية الديموقراطية الطائفية، بالإضافة إلى ارتباطها بالمذهب الطبيعي. قد لا تشبه النتيجة الفلسفة البراغماتية التي قدمها لنا التاريخ، ومع ذلك فهي تستحقّ اسم البراغماتية إذا حقّ لأيّ شيء أن يسمى كذلك لأنها، ومنذ البداية، تتحدث عن الأمور الأكثر أهمية، والأكثر وعدا، في ذلك التقليد من الفكر.



4

المفهوم الرئيسي القيد والنقص والمقاومة وإعادة الاختراع

«تشعرنا الأزمات غير المتوقعة بالعجز، فتكشف المعيَّن والمحتمل كما هما، بحرمانهما من الغشاء الخادع للسلطة والضرورة»

المؤلف

مفهوم للإنسانية

يكمن مستقبل الفلسفة في تطوير مفهوم مُقلق للإنسانية - للعمل، والفكر، والكامن الإنساني. وهو مُقلق لأنه يناقض العديد من طرق تفكيرنا المقبولة، ولأنه يلمّح إلى نقد جذري للمجتمع والثقافة كما هما راسخين الآن. وبمعنى آخر، على أي حال، هذا المفهوم تقليدي أيضا: فهو ينتج من تعميم وتعميق بعض الاتجاهات الأكثر تميّزا للفكر خلال القرنين الأخيرين. وإذا كان للتقليد البراغماتي أيّ حق خاصّ للتحدث نيابة عن هذه الاتجاهات، فهذه السُلطة تكمن في العنف الذي هاجمت به بعض

العقبــات الثقافيــة لتقدّمها. وبالتالي، فإن الأمر المهــدّد بالضياع عند مناقشة ردكلة البراغماتية هو مستقبل هذه الدوافع في الفكر وأهميتها بالنسبة إلى المجتمع.

لا يمكننـا إدراك طبيعــة وجهة النظــر هذه حول الإنســانية من دون إدراك اعتكاس reversal الأولويــات الثقافية التي ترتكز إليها. افترضت فلسفة القدماء تفوق اللا شخصي على الشخصي. فقد افتُرض أن حقيقة اللا شــخصي تمثل كلا من موضوع أكثر معارفنا موثوقية، ومصدر قيمنا الأقــوى. وحتى الكائن الإلهي The divine نفســه صوِّر على هذا النموذج من الحقيقة اللا شــخصية لكن الأساســية، كما رُفِض التمثيل المجســم anthropomorphic للكائن الإلهي باعتباره تنازلا أمام عامة الناس.

وفــي بعض الأحيان، جرى التعبير عن الســلطة والحقيقة المتفوّقة للا شــخصي في وجهات النظر التي شــددت على حقيقة العالم الظاهراتي، وفــي أحيان أخرى في الأفــكار التي مثّلت الظواهــر باعتبارها تعبيرات مخفّفــة عن نماذج أكثر خفــاء وأكثر حقيقية. ولكونهــا وضعت الحقيقة والقيمة المطلقة بعيداً عــن المخاوف الآنية للعامل المكروب والمكافح، قللت مثل هذه المعتقدات من قيمة التحوّل وتغيير الذات عبر الكفاح. لقد أرادوا للعقل وللذات التحرر، والصفاء، والحصانة التي ربطوا بينها وبين الله.

وقــد قامت الحــركات الدينيــة، والأخلاقية، والجمالية التي شــكّلت حضارتنا، ومن خلالها أضرمت النار في العالم بعكس هذه الأولوية تماما؛ فقد أكّدت في الواقع أســبقية اللا شــخصي - في المعرفة، وفي القيمة - على الشــخصي. إن عالمنا الخاص - أي العالم الذي نصنعه عبر العمل - هــو ما يمكننا أن نفهمــه بحميمية وبثقة أكثر؛ أمــا بقيّة الحقيقة فلا نتمكن منها إلا بواســطة تجاوز overreaching لا يمكننا تفاديه ولا يسعنا أن نثق به. وبعد أن صنعنا عالمنا الخاص، يمكننا أن نُعيد صنعه. وكما قال ماركس، يمكننا أن «نجعل الظروف ترقص بأن نغني لها لحنها الخاص».

وهذه الاتجاهات نفسها في حضارتنا أنكرت خُلُق الحصانة الذي يكوّن العنصر الأكثر ثباتا وشمولية في الانعكاس الأخلاقي للثقافات الرفيعة في كل فترات تاريخ العالم. وبدلا منها، وضعت فكرة، استُكشــفت باســتمرار

في بعض الأدبيات الأكثر تميزا في الغرب المعاصر (مثل الرواية في القرن التاسع عشر)، مفادها أن الفرد يطور شخصية قوية ومستقلة، وأنه يسمو بنفسه ويجعل نفسه إلهيا أكثر، من خلال الصراع مع المجتمع وداخل ذاته. يمـــر الطريق إلى التحكم في الـــذات وبناء الذات عبـــر تخفيض انتقائي للدفاعات، وخلق مناطق من التعرضية المتبادلة والمتزايدة.

ليســـت أقلّ خدمة تقدمها الديموقراطية إلى الإنسانية هي تهيئة مناخ أكثـــر ملاءمـــة لمثل هذا الاستكشـــاف، وهي تعمل ذلك مـــن خلال كل من هاجموها على الأشكال المتطرّفة والمتجذّرة لعدم المساواة، واعتناقها فكرة قدرة الرجال والنساء العاديين على التحوّل وتغيير الذات.

ضمـــن أي فهـــم للعالم، وللـــذات، والمجتمع، والفكـــر، يمكننا أن نطوّر بأفضل صورة هذا الدافع الثوري في حضارتنا، مع اختبار مبرراته وحساب عواقبه؟ إنّ البراغماتية التي تســـتحق المحافظة عليها وردكلتها هي مجرد اسم آخر للفلسفة التي تأخذ هذا السؤال باعتباره خاصا بها.

إنّ العنصر الأكثر إزعاجا في هذا المشروع الفلسفي هو خطوته الأولى: تأكيد أســـبقية الشـــخصي على اللا شـــخصي، والتصميم على البدء من حيث نكون، في عالمنا الإنســـاني. شـــدّدت النقاشات المتعلقة بالبراغماتية النزاعات التقليدية حول موضوعية المعرفة وســـلطة العلوم الطبيعية، فهي تقترب من المشـــاكل التي تثيرها الفلسفة البراغماتية، كما لو كانت مجرّد أشكال مختلفة من الخلافات المألوفة حول الشكوكية skepticism.

وعلى أي حال، فهي أقل في هذه الأشكال المختلفة من تضمينات الادّعاء بأولوية الشـــخصي على اللا شخصي، والذي يمكننا أن نجده في كل ما هو أكثـــر إرباكا وأكثر وعدا حـــول البراغماتية، الأمر الذي ســـأعود إلى معناه ودوافعه قريبا. ولو أمكننا أن نأخذ هذا الادّعاء بالكامل، فســـتظهر علاقة البراغماتية بالشكوكية تحت ضوء جديد. من الممكن تدبير الشكوكية بواسطة مجموعة من الحركات المضادّة التي أثبت الزمن فعاليتها. وبمجرد ردكلتها، فإن البراغماتية، على أي حال، لا يمكن احتواؤها إلا بواســـطة الارتداد إلى إعلاء الوثنية للا شخصي على الشخصي، وهي هيمنة حاول الغرب جاهدا لمدة طويلة - والعالم بأكمله على إثره - إسقاطها منذ ذلك الحين.

عناصر المفهوم

هناك ثلاث أفكار حول الذات وحول الإنسانية في علاقتها بالسياقات المؤسساتية والاستطرادية للفعل الإنساني تتسم بأهميتها المحورية لمثل هذا البرنامج الفلسفي. وسنُسيء فهم هذه الأفكار إذا فشلنا في النظر إليها من حيث علاقتها بعضها ببعض، لذا سأذكر كلا منهما باعتباره مفاهيم تتعلق بالذات الفردية وباعتباره منظورا لإنسانيتنا.

تتمثل الفكرة الأولى في أنّنا نمتلك وجودنا في المخصوص: أي أجساد معيّنة بالإضافة إلى مجتمعات وثقافات بعينها، تتشكّل بفعل ترتيبات ومعتقدات متميّزة. ليس هناك شكل طبيعي ومحدّد لوجودنا الفردي والاجتماعي، وفي عدم وجود فضاء واقع خارج الكائن extraneous يمكننا - من خلال أحد أفعال التفوّق الثقافي والأخلاقي - أن نسافر إليه، فالأفضل أن نُدين المخصوص. وبمعنى ما، فليس هناك سوى التفاصيل particulars.

تتسم أجهزتنا المتعلقة بالإدراك والعمل بتشبعها بالخصوصية؛ وهي متناسبة بصورة أفضل مع المقياس الزماني والمكاني الذي يجب فيه على الكائن الفاني المتجسّد أن يعمل. ومن الحقائق الطبيعية عنا أنّنا لا نرى من دون مساعدة سوى ما هو موجود حولنا ونستشعر بسهولة أشد ما يهدّدنا أو يبهجنا هنا والآن. تعتمد أغلب أفكارنا على أعمالنا، فتسبقها ككشّافين أو تتبعها كمؤرخين وقضاة.

أما الفكرة الثانية، فتتمثل في كون الأماكن المألوفة للفعل والفكر، خصوصا كما تُنظمها مؤسسات المجتمع وأعراف الثقافة، عاجزة عن احتوائنا. وبرغم أنّها تشكّلنا، فهي لا تشكّلنا بالكامل مطلقا. وحتى عندما لا تدعونا إلى تحدّيها وتغييرها، غير أنه بإمكاننا - على الرغم من هذا - أن نتحدّاها ونغيّرها. تتبقى دائما فينا بقية أو فائض من المقدرة الجامحة وغير المستنفدة.

يحدث تفوّق الذات هذا على ظروفها التشكيلية formative في كلّ قسم من التجربة الإنسانية. وعند أحد قطبي طيف التجربة المحتملة الذي يحدث في أكثر أفكارنا عمومية وتجريدا - في الرياضيات، على

سبيل المثال، حيث تتجاوز قدراتُنا على الاكتشاف والاختراع مقدرتَنا على إخضاع مفاهيمنا لسيطرة مجموعة مغلقة وكاملة من المسلّمات. وعند القطب الآخر من ذلك الطيف الذي يحدث في حياتنا الاجتماعية والثقافية، عندما نقوم، على سبيل المثال، بدعم من قواعد نظام معيّن من العقد والملكية، بابتكار أشكال من التعاون، تقترح، أو تُنذر، أو حتى تتطلّب مجموعة مختلفة من قواعد الملكية والعَقد.

إنّ السمة البالغة القوة للعقل والذات المنفردة تتكرّر في تجربة الإنسانية ككل؛ فليست هناك قائمة محتملة من الترتيبات الاجتماعية والثقافية يمكنها استنفاد القدرات الجماعية للنوع. ولا ينتهي التعاقب التاريخي لمثل هذه الترتيبات مطلقا إلى تسوية كاملة ونهائية بين الروح والظروف.

حدث التنبؤ بسوء التطابق الدائم هذا بيننا وبين حالتنا في الحقائق الأكثر أساسية لدستورنا الطبيعي، بداية بمرونة الدماغ وبالانفتاح النسبي وانعدام الهدف المميزين لأكثر دوافعنا بدائية. ويتردّد صداه في جميع أرجاء كل من مستويات تجربتنا، بما في ذلك أكثر مشاريعنا طموحا في الفكر، والسياسة، والفنّ. أما أسمى تعبير عنه في عالم الأفكار فيتمثل في فكرة اللانهائي. هذا الكائن غير الكامل والمحدود، الذي يعيش حياة قصيرة الديمومة في وسط جهل مستغلق حول معنى هذا الوجود والتخوم الخارجية للحقيقة، يجب أن يأخذ فكرة اللانهائي في حد ذاتها كشيء يسمو به، لدرجة أنّه يجب أن يقوم بالتعامل مع هذه الفكرة وفقا لشروط متوترة لكنها حميمة، وأنه يجب أن يواجه علاقته مع الذوات الأخرى، باعتبار أنه يمكن تغيير مظهرها بفعل اشتياق لانهائي، وهو اشتياق لا يمكن لأي شيء ولا أحد أن يخمده - كل هذا يشهد بمدى قيام هذه العلامة المميزة لإنسانيتنا بوصمنا.

إن البنية الدقيقة لتجربتنا تذكّرنا بحقيقة عدم تلاؤمنا نفسها، وتُظهر كيف يمكن لعدم الملاءمة هذا أن يصبح مصدرا للقوّة. علينا أن نتوقف عن إهدار معظم حياتنا في الروتين والتكرار. نحن نكرّر لأن الزمن والقدرة أمران نادران، ونحن نجسّد في الماكينات كل ما يمكننا أن نكرّره ونخضعه لصيغة ما. يعمل التكرار على تحرير الطاقة والزمن لما لا نعرف حتى الآن

كيف نكرّره، ويمكّننا من التحرّك إلى الخارج إلى الظل الباهت للجديد. تقتضي مصلحتنا أن نعجّل هذا التذبذب، باستخدام التكراري لخدمة ما لا يتكرّر.

ونحن لا نسرّع إيقاع هذا الإجراء من أجل منافعه المادية والأخلاقية المميزة فقط، بل نسرّعه من أجل مصلحته الخاصة، أي من أجل تجربة السيادة على شروط وجودنا، والألفة مع اللانهائي - التي تجعله ممكنا. أما الأداة الفلسفية لهذا التعجيل فهي ضرب من البراغماتية المردكلة.

تتمثل الفكرة الثالثة في أنّنا نستطيع أن نفعل أكثر من الابتكار في محتوى سياقاتنا الاجتماعية والثقافية - فبوسعنا أن نبتكر أيضا في طبيعة علاقتنا بها؛ ويمكننا أن نغيّر المدى الذي نحن فيه سجناء لها. لا يمكننا أن نفعل ذلك فقط، بل يجب علينا أن نفعل ذلك إذا أردنا تحقيق أقوى مصالحنا المتمثلة في التقدّم المادي، وفي تحرير الأفراد من التقسيم والتراتيبة الاجتماعيين الراسخين، وفي خلق عالم قادر على الاعتراف بنا ودعمنا باعتبارنا العملاء المتجاوزين للعالم world-transcending الذين نعرف أنّنا هُم.

تنقسم أنشطتنا إلى صنفين اثنين؛ فبعض الأنشطة هي حركات تقع ضمن إطار من التنظيم والاعتقاد الذي نعتبره بديهيا. عند الحدّ الخارجي، يبقى الإطار من دون تحدّ بل وحتى خفيا. نحن نجعله طبيعيا أو مقدّسا، ونتعامل مع المنتج الجماعي بيدينا نحن على أنه حقيقة طبيعية أو حتمية مقدّسة. أما الأنشطة الأخرى، فهي حركات تتعلق بالإطار. تعمل مثل هذه الأنشطة على تغيير الإطار بالطريقة الوحيدة التي يمكن أن يتغير بها في العادة: قطعة فقطعة وخطوة فخطوة.

من الممكن تنظيم المجتمع والفكر لتطويل المسافة بين الحركات العادية التي نقوم بها ضمن الحدود الراسخة وبين الحركات الاستثنائية الذي نعيد من خلالها تعريف هذه الحدود. عندما نطوّل هذه المسافة، يعتمد التحوّل على الصدمة؛ فيصبح الدمار شرط التغيير. وبدلا من ذلك، فمن الممكن ترتيب المجتمع والفكر لتقصير هذه المسافة. ونحن نقصّر المسافة بترتيب ممارساتنا الاجتماعية والاستطرادية بحيث يصبح تحوّل البنى

امتدادا ثابتا لطريقة مواصلتنا لأعمالنا العادية، وهنا سيصبح التحوّل أقل اعتمــادا على حدوث كارثة، ومن ثم ســيصبح مبتذلا ويتم امتصاصه في تجربتنا اليومية.

نحن نقسّــم الاختلاف بين الوجود داخل إطار معيّن يقرّر لنا ما يجب علينــا فعله، وبين الوجود خارج مثل هذا الإطار، حيث نكون مجبرين على تقرير كلّ شــيء بأنفســنا. إن ما نُحرم منه هنا هو الاختيــار الثاني بعد الألوهية. وبالنظر إلى أنّنا لا نستطيع أن نقيم في سياق كلّ السياقات، أي الفضــاء الطبيعي والنهائي للمنطق والمجتمــع، يمكننا على الأقل أن نخلق إطارا يساعد على القذف بنا خارجا إلى ما وراء نفسه.

إنّ اختصار المســافة بين المحافظة على الســياق والأنشــطة المحوّلة للســياق هو ســعر التقدّم العملي، بما في ذلك النمو الاقتصادي والابتكار التقني. وهو يخلق ســياقا يمكن أن يزدهر فيه التعاون التجريبي، ويضخّم حريتنــا لإعادة توحيــد الناس، والماكينات، والممارســات في ضوء الفرص الظاهرة. وهو من متطلبات تحرير الفرد من التراتبية والتقسيم الشديدي التجذّر: فأيّ مخطط للطبقــات والأدوار الاجتماعية الجامدة يعتمد، من أجل تخليده، على تطبيع أو تقديس الترتيبات التي تستنســخه، وهو يمنح فرصة لتجربة أساسية من الحرية والتمكين: وهي تجربة عدم الحاجة إلى الاختيار بين الوفاء لذواتنا المتجاوزة للسياق وبين التعاطي مع عالم معيّن.

إن البراغماتيــة المردكلــة هي المبدأ التشــغيلي لتقصير المســافة بين المحافظة على السياق وبين الأنشطة المحوّلة للسياق، وبالتالي فهي برنامج للثــورة الدائمــة، وعلى أي حــال، فهي تمثل برنامجا يُفهم بحيث يُســرق من كلمة «ثورة» كلّ التلميحات الرومانســية المســتوحاة من عوالم أخرى، والتسوية بينها وبين دنيوية الحياة كما هي.

إن أفعالنا المتمثلة في تجاوز الســياق المؤسســاتي أو الاســتطرادي الراســخ لأعمالنــا وأفكارنا المألوفــة تتركنا في حالــة يمكن أن توصف بتبرير مماثــل باعتبارها ارتباكا، وكمعرفة لما يجــب فعله بوضوح أكبر. يمنح تطبيع الترتيبات والمعتقدات التشــكيلية للوجود والفكر الاعتياديين خاصية الإكراه المخدر narcoleptic compulsion. نحن ننســى أغراض

أنشطتنا ونسلّم أنفسنا إليها كما لو كانت موجّهة ذاتيا، وهنا تُصبح قواعد الارتباط والنجاح مجسّدة في الإطار. وعندما نفكّر الأفكار أو نعمل الأعمال التي لا يسمح بها الإطار، مما يبيّن أنّ هناك دائما فينا ما هو أكثر مما يمكن أن يوجد في السياق المنظّم لأفعالنا، فنحن نُجرّد تلك القواعد من بعض قوتها.

أين، في هذه اللحظة من التمدّد أو التجاوز، يمكننا أن نجد التوجيه؟ تتمثل الإجابة في أنّنا نجده من خلال القيام بحركة مزدوجة. لم يعد بإمكاننا فهم مصالحنا ومثلنا العليا كما فهمناها عندما كنّا نتصرّف بحذر ضمن الإطار. نحن نستكشف مَا تعنيه الآن بعد أن غيرنا بعض الافتراضات المؤسساتية أو المفاهيمية التي كنّا نتصرّف على أساسها. ونحن نحاول جعل الغرض يدوم لفترة أطول من سياقه المألوف. وعلى أي حال، فنحن لا نستطيع تجديد حياته من دون إصلاح محتواه. وفي الوقت نفسه، علينا أن نسأل أنفسنا عن الأمر الذي سيقوّي بأفضل صورة من قدرتنا التعديلية في الفكر والمجتمع.

ترقى الأفكار الموجودة في محور البراغماتية المُعتقة إلى أن تكون طريقة للتفكير في علاقتنا بجميع السياقات المألوفة لأفعالنا. وعندما نحكم على قيمة أي مبادرة، يجب علينا أن نأخذ في الحسبان تأثيرها في هذه العلاقة، فيجب علينا أن نسأل عما إذا كانت تطوّر أو تقوّض صفاتنا المتمثلة في القوة، والتفوّق، والمستقبلية، والتجريبية.

دعوني هنا أطرح مثالا مستمدا من التنظيم المؤسساتي للسياسة الديموقراطية وليس من التنظيم المنهجي للعلوم الطبيعية. وهو مثال ملائم للطرح، بالنظر إلى أسبقية ما هو شخصي وما هو اجتماعي على اللا شخصي والطبيعي في تعريف البراغماتية المردكلة.

تدبّر سلسلة من المقترحات المرتبطة، والمتعلقة بإعادة التنظيم المؤسساتية للسياسة الديموقراطية. سأعود إلى هذه المقترحات لاحقا بقدر أكبر من التفصيل، كجزء من برنامج إعادة البناء الاجتماعي. أما هنا فسأعرضها بشكل أكثر إيجازا كحالات من ممارسة تعديلية يمكنها أن تغيّر كلّ ملامح ظروفنا، بالتدريج. وهي لا تشكّل نظاما غير قابل

للتجزئــة، وعلى الرغم من هــذا فإنها تعزز بعضها البعض؛ فهي ناشــئة عــن مخاوف مماثلة، ويمكن تطبيق كل منها بالتدريج من خلال عملية من التطور المشترك وغير المتكافئ.

أولا: نحــن نؤيّد الهــدف التحرّري لتجــزيء القوّة مع إنــكار الهدف المحافظ لإبطاء التحوّل السياســي للمجتمع. وإذا واجهنا نظاما رئاســيا على الطراز الأمريكي، على سـبيل المثــال، فنحن نزوّد الآليات التي تمكّن الفرعين السياســيين من الحكومة اللذين فشــلا في التوصل إلى تســوية من إنهاء حالــة اللا اتفاق بالدعوة إلى الانتخابات المرتقبة لكل من فرعي الحكومة. يمتلك أي من الفرعين حقّا أحادي الجانب للدعوة للانتخابات. ولممارسة هذا الحقّ، سيجب عليه أن يواجه الخطر الانتخابي. وعن طريق هذه الوســيلة النفعية البســيطة، فنحن نحوّل النظام الرئاســي إلى أداة لتنشيط السياسة الديموقراطية.

ثانيا: نحن نطرح سلســلة من الإصلاحات التي لها تأثير مشــترك يتمثل في تصعيد مســتوى التعبئة الشــعبية المنظّمة في السياسة: أي التمويل العامّ للحملات السياســية، والوصول الحُر من قبل الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية إلى وســائل الإعلام الجماهيريــة، والأنظمة الانتخابية المصمّمة لتقوية الأحزاب. ونرفع درجة حرارة السياســة مــن دون التخلي عن الالتزام بالتنظيم المؤسســاتي. ونحن نفعل ذلك ونحن مقتنعون بأنّ هناك علاقة بين الخصــب البنيوي structural fecundity لضرب من الحياة السياســية وبين مســتواه من النشــاط، ونحن مدركون كذلك أن النشاط من دون تنظيم يظل قصير الأمد وخطرا في الوقت نفسه.

ثالثا: نحن نقدّم فهم وممارسة الاتحادية federalism كشكل من أشكال التجريب. وعلى سبيل المثال، نحن نشجّع - في وحدات إقليمية أو قطاعات اقتصادية بعينها، وفي المجتمع - على تطوير النماذج المضادة countermodels للسياســة الرئيسية والحلول المؤسساتية المتبعة في السياسة الوطنية. تحت بعض الشروط المصمّمة لمنع الانتهاك والقمع، يمكن للنواحي أو المجموعات أن تنسحب من النظام القانوني العامّ، وأن تصنع واحدا آخر. يبدو الأمر كأن المجتمع، وهو يتقدّم عبر طريق بعينه، عليه أن يحوّط رهاناته.

رابعا، نحن نعمّق مفهوم ونقوّي أدوات حقوق الإنسان الأساسية. فمن أجل الازدهار وسط الابتكار المعجّل، يجب أن يكون الفرد آمنا وأن يشعر بالأمان وسط ملاذ من المصالح والإمكانات الحيوية المحمية. ويجب أن يتمتّع بميراث اجتماعي من الموارد الأساسية التي يمكنه أن يسحب منها خلال نقاط التحوّل في حياته. وفي بعض الأحيان، يجد الناس أنفسهم محتبسين في أشكال محلية من الأوضاع غير المواتية والاستبعاد، والتي لا يمكنهم الفرار منها باستخدام الأدوات الطبيعية للعمل الفردي المعتمد على الذات. أما الدولة، التي تعمل من خلال فرع منفصل من الحكومة، منظّم ومجهّز خصيصا لهذا الغرض، فيجب أن تكون قادرة على التدخّل في الممارسة أو المنظمة المعيّنة، لإعادة ضحاياها إلى حالة الوكالة الفعّالة.

وحتى التطبيق الجزئي لمشروع محدّد بالتزامه بهذه المجموعات الأربع من الإصلاحات سيعدّل مفاهيمنا الموجودة مسبقا حول الحرية السياسية والمساواة السياسية في سياق الاستفادة منها. ومع ذلك، فسيحقق بعض سلطته وتوجّهه من الخدمة التي سيقدمها لمفهوم يتعلق بإنسانيتنا - وهو المفهوم ذاته الذي يتحدّد بالأفكار الثلاث التي ناقشتها من فوري. وهذا المفهوم ليس ثابتا في حد ذاته، فهو يمتلك حياة وتاريخا لكنه يفتقر إلى جوهر دائم. وهو يستمد المعنى والقوة من الطرق التي ندركه بها في الحياة وفي الفكر.

إنّ فلسفة المستقبل هي فلسفة تتعلق بكيف نصنع عوالم المستقبل، عوالم مستقبلية مختلفة. تعد إعادة تنظيم السياسة الديموقراطية مثالا على مراجعة الممارسة: فهي مثال على المنفعة الفريدة لأنها تتناول شروط ممارسة تضع الشروط التي نبتكر فيها في العديد من الممارسات الأخرى. نحن نجعل أنفسنا ربانيين أكثر من دون التظاهر بالإفلات من الظروف المفسّرة للمحدودية finitude والفنائية.

المواقف الفلسفية المتعلقة بهذه الأفكار

تدلّ هذه الأفكار حول الإنسانية على ثلاثة مواقف فلسفية. وبالإضافة إلى الأفكار، تشكّل المواقف صميم البرنامج الفكري الذي نستكشفه في هذا الكتاب.

إنّ الموقف الأول هو التزام باقتران النظرية بالعمل. إن وجهات نظرنا حول الذات والمجتمع - وهي وجهات النظر الموجودة في مركز البراغماتية المردكلة - لم تكن قط أكثر من تعميق أفكار عامل عادي في حياة عادية. نحن نرخي الصلات التي تربط الأفكار بالأفعال لنخلع عليها عمومية أكبر، لكنّنا لا نحلّ هذه الروابط. ليس هناك اختلاف أساسي بين نوعية تأملنا الذاتي في قبضة النشاط وبين طبيعة تفكيرنا ونحن نأخذ خطوة إلى الوراء، فالفيلسوف لا يتقن أي أسرار محرّمة على العامل.

إن استمرارية التأمل بصورة متساوقة مع النظرية ضدّ السياق لا يعفي النشاط التأملي من الوقوع تحت ضغط فريد، وهو الإغراء الدائم للتفكير المتخصّص لمطابقة روتينات مجتمع بعينه وأعراف ثقافة ما بالطريقة التي تعمل بها الأمور على نحو صحيح أو تكون عليها بالضرورة. تشعرنا الأزمات غير المتوقّعة بالعجز، فتكشف المعيّن والمحتمل كما هما، بحرمانهما من الغشاء الخادع للسلطة والضرورة. وعلى أي حال، فلسنا مضطرين إلى انتظار حدوث تغيّر جذري لتحرير أنفسنا من خرافاتنا. وبدلا من أن ننتظر، بوسعنا أن نتخيّل. يقوم الخيال بعمل الأزمة من دون حدوث أزمة.

أما الموقف الثاني فهو رفض الفكرة الشبحية للاحتمال. نحن نعتقد أنه قبل أن يصبح الشيء فعليا فقد كان محتملا. وباعتباره احتمالا لم يتحقق حتى الآن، فقد كان جاثما كشبح ينتظر الإشارة (*) التي تسمح له بالسير إلى خشبة مسرح الواقع.

وبالترافق مع وجهة النظر الشبحية هذه للاحتمال، تسير فكرة أنه بوسعنا - من حيث المبدأ على الأقل - أن نتمكن من تخطيط الأفق الخارجي للحالات الممكنة للشؤون أو العوالم المحتملة. وكل ما يحدث في الحقيقة في عالمنا لا يمثل سوى مجموعة ثانوية من هذا الواقع الأكبر.

وعلى أي حال، من موضع الأفضليّة للفعل التأملي، لا يكون المحتمل سلفا للفعلي actual بل نتيجة له. لقد ظهر شيء جديد في العالم، وهو شيء ربما نكون قد صنعناه بأنفسنا، والذي ربما ظهر من خلال انتهاك قواعد الاحتمال والملاءمة المصنّفة في الأنظمة الراسخة للمجتمع أو

(*) Cue: هي كلمةٌ أو عبارة في مسرحية تُشعِر الممثّل بأن دوره في الكلام قد حان [المترجم].

الفكر. وبعد ذلك نقوم بإعادة ترتيب وجهة نظرنا حول القيود المفروضة على تحوّل قطع بعينها من العالم. وما إعادة الترتيب هذه سوى صورتنا لما هو محتمل. وعند فهمها على نحو صحيح، فهي تمثل توهجا لاحقا afterglow ننظر إليه الآن، على سبيل الخطأ، باعتباره ضوءا سابقا antecedent light.

وبالتالي، يعني الأمر أننا لا نستطيع أن نعرف، عند النظر من أيّ نقطة في التجربة التاريخية أو السيرية، ماهية الحدود الخارجية لأشكال التنظيم الاجتماعي والتجربة الشخصية. وإذا كانت هناك حدود، فمن المرجح أن تكون حدودا متحرّكة. من أجل فهم حقيقة القيد، نحن في حاجة إلى أن نثق بقدرة التسلسل وأن ندرك أوجه القصور التي يفرضها دستورنا الطبيعي، وكذلك تلك المفروضة من قبل حالتنا التاريخية. وعلى أي حال، فلا يلزم أن نلجأ إلى فكرة وجود أفق ثابت من الاحتمال.

تنشأ أكثر أفكارنا عمومية حول الذات والمجتمع عن توسيع أكثر تجاربنا المحليّة وضوحا، والمصحّحة بفعل تذكّر مدروس للأحداث الماضية وتخيّل اتّجاه مستقبلي. ويرينا مثل هذا التخيّل كيف يمكننا تحويل ما لدينا إلى شيء آخر، وكذلك ما يمكننا أن نحوّله إليه: الذاكرة إلى نبوءة.

تنشأ الفكرة الشبحية للاحتمال عن كراهية الجديد. والجديد، وفقا لتلك الفكرة، ليس جديدا تماما لأنه كان يطارد العالم في السابق باعتباره محتملا. وفقط عندما نطلّق الفكر من الفعل، ستبدأ وجهة نظر بمثل هذه الغرابة عن تجربة الارتباط والفعل في فرض نفسها علينا كأنها تزوّد ترياقا للأوهام التي يتعذر اجتنابها للملذات المجسّدة.

يتمثل الموقف الفلسفي الثالث في نزع الصفات الطبيعية لأكثر الموضوعات أهمية – وهي المواد التي نصنع منها عالمنا الإنساني للمجتمع والثقافة. وهنا فإن البنى المؤسساتية والأيديولوجية التي تشكّل هذا العالم لا توجد كأجسام طبيعية تمتلك نمطا وحيدا وثابتا من الوجود، بل توجد بدرجة تزيد او تنقص. إن شيئيتها thingness – أي عرضها علينا كحقائق طبيعية أو حتى كقَدَر محتوم – هو نتيجة لانعزالها النسبي ضدّ التحدي والتغيير.

وعلى خلاف الحقائق الطبيعية، فمن الممكن أن توجد هذه الحقائق الإنسانية بدرجة قد تزيد أو تنقص. وكلما زادت المسافة بين أنشطتنا للمحافظة على السياق وتلك الخاصة بتحويل السياق، كان الإحساس بوجودها أشد قوة. فهي توجد بصورة أشد قوة لأننا نتصرّف ونفكر بصورة أكثر ضعفا؛ أي أنّ القوة التي تمتص منّا تنجذب إليه. وكلما قصرت المسافة بين أنشطتنا للمحافظة على السياق وتلك الخاصة بتحويل السياق، وجدت هذه الحقائق البنيوية بصورة أقل وضوحا. ونحن هنا نزداد قوة لأنه يجري إضعافها.

ولذلك فإنّ تطبيع العالم الاجتماعي لا يعدو كونه هلوسة تتحوّل باستمرار إلى تعين. ولا يمكننا الهروب من هذا السجن بمجرد التفكير بشكل مختلف، بل يتوجب علينا أن نعيد تنظيم المجتمع والثقافة بحيث يصبحان أكثر حرّية. وعلى الرغم من هذا، فإن التفكير بشكل مختلف يبدّد بعض الأوهام التي تُبقينا مستعبدين.

يرجع أصل المواقف الفلسفية الثلاثة التي استحضرتها ودافعت عنها إلى العالم الإنساني، فلا يمكننا حملها على التفكير بشأن العالم غير الإنساني الذي يحيط بنا. إن عدم قدرتنا على عمل ذلك هي مصدر التناقضات المتعلقة باللا شخصي، والتي ستتم مناقشتها في الجزء التالي من هذا الكتاب.

في العالم غير الإنساني، يتعين علينا أن نفصل بين نظرية الطلاق divorce theory وبين الممارسة، بواسطة النتائج التي تدفع بتفكيرنا إلى تناقضات يتعذر حلها. ومن خلال تجربة توجّهها النظرية، يمكننا أن نخفّف من عواقب هذا الطلاق، ومن ثم فنحن ننتج في العلوم الطبيعية وكيلا باهتا لكنه قوي للرابطة العميقة بين التأمل والفعل.

وفي هذا العالم الطبيعي، نجد أنفسنا في عالم لا يمكننا فيه أن نتقبّل ولا أن ننبذ الفكرة الشبحية للاحتمال من دون تسميم أفكارنا بالالتباس والتناقض. يمكننا أن نحاول فهم العالم باعتباره حقيقة سرمدية في النهاية، وبالتالي فهي محكومة بقوانين لا تاريخ لها. وبذلك فنحن نُجبر أنفسنا على الجهد المستميت لرسم حدود ما هو محتمل. ونظرا

إلى ارتباكنا بفعل التناقضـــات التي يوجهنا إليها هذا الجهد، نحن نحاول الاستغناء عن فكرة النظر إلى المحتمل باعتباره سابقا مبهما لما هو حقيقي، لنكتشـــف أننا - بالقيام بذلك - نضعف على نحو مُهلك مفهوم وجود كون يشبه القانون. وعند تحويل أفكارنا إلى الطبيعة، نجد أنفسنا غير قادرين على حلّ الأشـــياء إلى الأفعال التي نشأت عنها، وبالتالي غير قادرين على التمييز بين درجات الوجود.

إنّ بنى المجتمع والثقافة هي قتال تحول إلى حجارة؛ فهي ما يأتي إلى الوجـــود ما دامت، وإلى أقصى حدود، مقاطعتنـــا لخلافاتنا الأيديولوجية والعمليـــة حول تنظيم الحياة في المجتمع. وعندمـــا تتصاعد وتيرة القتال ثانية، تذوّب تلك البنى متحولة إلى العمل والتخيّل الجماعيين التي ظهرت منهما. وعندما نشـــكّل البنى المصمّمة بحيث تدعـــو إلى إعادة بناء ذاتها، فنحـــن نحولها إلى كل من أدوات متفوّقة لقوتنا وإلى انعكاســـات أكثر دقة لإنسانيتنا.

يمكننا أن نجد في الطبيعة مُقابلات لهذه الولادة لبنية ما من فعل مُحطم للبنى structure-destroying وفعل صانع للبنى structure-creating. ومع تزايـــد قوّتنا عن قوة الطبيعة، يمكننا أن نقوم بأنفســـنا بإطلاق عنان هذه القـــوى. وعلى أي حال، فعندما تتصهر الأشـــياء في الطبيعة، حتى لو كان ذلك بفعل تدخّلنا، فهي لا تذوب فينا نحن. فهي تبقى غريبة وأجنبية عنا؛ وهي عديمة الشكل بنفس درجة كونها كذلك عندما تتشكّل.



5

الزمن والتجربة

تناقضات اللا شخصي

«كمـا يكافـأ الرجل الأعمى بالوصـول إلـى وجهتـه إذا اسـتنتج أفضل الاستدلالات من اسـتعماله للعصا، يُكافأ العالم بتوقع النتائج التجريبية إذا كان يعرف كيف يسـتفيد إلى أبعد الحدود مما تسمح له أدواته بافتراضه»

المؤلف

مصدر التناقضات

إن العالـم الوحيد الذي يمكننا أن نعرفه ببداهـة واثقة هو ذلك العالـم الخاص بنا؛ ففيما يتعلق به، نحن نقف، بصورة جماعية، ومـع هـذا ليس بشـكل منفرد، فـي موقع الخالق. إن تراكيبه المجمدة هي مجرد بقايا ما يمكن أن يصبح مرة أخرى، وفي أي لحظة، علاقاتنا غير المجمدة بعضنا مع بعض. ومن هذه الكتلة المصهورة من التَذَات (بين الذاتية: intersubjectivity)، ومـن الاختبار المتبادل عبر موانع الأجسام المتميزة والوعي المنفصل، تنشأ مؤسسات المجتمع وعقائد الثقافة.

إن أجهزتنـا الإدراكيـة مصممة وفقا لمقيـاس هذا العالـم وسـياقه الطبيعي الآنـي. وعلـى أي حـال، فلأنهـا تتميز

بالخاصية البارزة للمرونة، واللاتناهي الوظيفي النسبي، والإزعاج الدائم في التوتر بين السـياق المحدود والاشتياق الذي لا يشبع، والكفاح الذي لا يمكـن إيقافه، وهي مقدرة لا ينهيهـا إلا الموت، فمتناولنا يمتد إلى ما وراء سياقاتنا الآنية.

وهـذا المتناول – أي التجـاوز transcendence في المعجمية اللاهوتية – متضمن حتـى في أكثر تجاربنا تفاهة للفهـم والرغبة. نحن نربط بين التفاصيل والنمـاذج الأولية prototypes، ونحاول التقاط أكبر قدر ممكن مـن خصوصيتها عن طريـق تجميع أو دمج هذه النمـاذج الأولية. وبهذه النماذج الأولية – أي مفاهيمنا حول أنواع الأشياء أو الأحداث – نستخرج أكبر قدر ممكن من خصوصية التفاصيل. وعلى أي حال، هناك شـيء في التفاصيل يبقى غير ملتقط، لكننا لا نستطيع تحديد قدره. ولهذا نقول عن التفاصيل إنها تفوق الوصف ineffable.

هذا الأفق المنحسـر للتفاصيل في أثنـاء فحصها بدقة من قبل الفهم يذكرنا بالبنية العامة لحالتنا. إن علاقتنا بسياقاتنا المنظمة الخاصة للفعل والفكر مماثلة لهذه العلاقة بين التفاصيل والفهم. ففينا، كما في التفاصيل التي يسعى فهمنا إلى إدراكها، توجد بقية لا تنضب. ثمة حالة مماثلة تنشأ في علاقاتنا مع الأشـخاص الآخرين؛ فنحن نتعامل مع القبول والاعتراف من قبل الشـخص الآخر باعتباره علامة علـى التوكيد المطلق فيما يتعلق بمكاننا في العالم، وهو توكيد لا يستطيع الآخرون تزويده مطلقا، وبالتالي فنحن نطلب اللا محدود من المحدود.

ومع تحركنا مبتعدين عن هذا المسـرح الإنسـاني وتحويل عقولنا إلى الطبيعة البعيدة، تقع أفكارنا في مجموعة من التناقضات. هذه التناقضات هي أوجـه التضارب المتعلقة بالتجربة، والتي لا نسـتطيع حلها. كما أننا، على أي حال، لسـنا عاجزين كليا عن التعامل معها؛ فبوسـعنا أن نخفف القيـود التي تُخضع لهـا بصيرتنا وقوتنا، ومن ثم نقـوم في تعاملاتنا مع الطبيعة بإعادة ترسيخ نسخة باهتة من المعرفة العميقة والأكثر كمالا التي يمكننا اكتسـابها من عالمنا الخـاص. وعملية الإنقاذ هذه تجعل من العلوم الطبيعية أمرا ممكنا.

وبالتالي، تزودنا العلوم الطبيعية بمعرفة تتسم بكونها أقل كمالا من المعرفة التي يمكننا أن نستقيها من مفاهيمنا الاجتماعية والثقافية، أو بعضنا من بعض، أو من أنفسنا، كما تبدو صورتنا منعكسة في مرآة الشخص الآخر. وعلى أي حال، فبوسعنا أن نقلل من عدم كمالها وأن نزيد من قوتها ببعض الحيل التسويفية. ونتيجة لذلك، فنحن نوهن قوة التناقضات، برغم أننا لا نستطيع التغلب عليها.

من الممكن اختزال جميع تناقضات اللا شخصي إلى اثنين: تناقض الزمن وتناقض الموضوعية.

اللا شخصي والشخصي

يستند فهم تناقضي الزمن والموضوعية إلى وجهة نظر معينة حول العلاقة بين تجربتنا بذواتنا وتبصرنا بالطبيعة. وتتشارك النزعة الفلسفية التي أُطلق عليها في فترة سابقة اسم المذهب الطبيعي مع الفلسفة الدائمة وجهة النظر القائلة بأن اللا شخصي يمتلك قيمة أعلى من الشخصي، ويسمح بمعرفة أكثر إحكاما. وفي بعض الجوانب المهمة، نجد أن رسالة هذا الكتاب، لكونها مخلصة لمعظم الأمور الأكثر تميزا والأكثر إرباكا في الثقافة الغربية الحديثة، مؤهلة بل وحتى عاكسة لهذه التراتبية للقيم والبصيرة. والآن هو الزمن الملائم للوصول إلى تعريف أكثر وضوحا ودقة لمحتوى وأساس هذا التأهل أو الاعتكاس.

ليس هناك في هذا الخط من التفكير ما ينكر أننا جزء من الطبيعة، ولا شيء فيه يحتكم إلى وجود مادة روحية متلاشية معفاة من الطبيعة وقوانينها. وتتمثل القضية هنا في التوصل إلى أفضل طريقة لتناول العلاقة بين الطبيعة الموجودة بداخلنا، كما نلتقيها ضمن عالم من المبادرة والتواصل الإنساني، وبين الطبيعة خارجنا، كما نتعامل معها فيما وراء حدود ارتباطاتنا مع الآخرين ومع أنفسنا. وفي سبيل استكشاف هذه العلاقة، نحن لا نقارن بين ما هو إنساني وما هو طبيعي؛ بل نقارن بين التجربة الطبيعية للإنسانية والتجربة الإنسانية للطبيعة.

هنــاك حقيقتان - مــن الحقائق الطبيعية - تؤديــان دورا محوريا في تشــكيل التجربة الطبيعية للإنســانية. بناء على أولــى هاتين الحقيقتين، تمتلك معرفتنا الموجهة للفعل أفضلية على المعرفة المعزولة عن الفعل. وبناء علــى الحقيقة الطبيعية الثانية، فإن ذلك الجزء من المعرفة الموجهة للفعل الــذي يخاطب عالمنــا الخاص - أي العالم الإنســاني - قادر على تحقيق اختراق لا يمكن أن ينافســه فيه أي جزء آخر مــن معرفتنا. وباعتبارهما معــا، تقترح هاتان الحقيقتان الطبيعيتان أســبابا لرفض فكرة أن المعرفة الأكثر موثوقية هي معرفة اللا شــخصي. ومــن خلال القيام بذلك، فهما تسهمان أيضا في خلفية المعتقدات التي تدعم القيمة البارزة للشخصي.

تتعلق أولى هاتــين الحقيقتين الطبيعيتين بخاصية العقل باعتباره أداة لحل المشكلات، والمبنية على مقياس كائن حي معرض للموت. تخيم ظلال أفكارنــا على أفعالنا، وتُنفــذ أعمالنا في العادة من أجــل اغتنام الفرص وتفادي الأخطار. وعلى هذا المقياس الإنساني، يتواجه الفكر باستمرار مع المقاومة التي تفرضها الطبيعة المحيطة بنا والمتجسدة فينا.

ولكننا لا نصادف هذا العالم بصورة مباشــرة، لأننا لســنا روحا كونية متحررة من الجسد، فنحن لا نصادفه سوى ضمن العالم المتألق لمدركاتنا. وبالتالي، فإن الفلســفة تناقش ما إن كانــت عمليات تحرير الإدراك تمثل علامــات موثوقة على الطبيعــة الحقيقية للعالم أم أنها مجرد هلوســة، تمارس سلطاتها بموجب وزن اتساقها الخاص.

وعلى أي حال، فنحن نســتمر في الاعتماد على مبدأ الفعالية، فنحن أشبه بنفر من العميان الذين يحملون عصيهم لتحسس العقبات التي أمامهم، وبالتالي فإن تخميننا الناجح يكافأ بألا نصطدم ونســقط وبــأن نتقدم إلى الأمام إلى وجهتنا المطلوبة. وســواء أكانت رسالة الأحاسيس تكشف الحقيقة أم لا، فنحن نجــد التوجيه والتصحيح في المقاومة التي تفرضها الطبيعة على إراداتنا، لكن فقط في ذلك المسرح الصغير الذي يمكننا التمثيل على خشبته.

لن يكون العقل قادرا على حل المشــكلات بالطريقة التي تميزه إذا أخفق في امتلاك الخواص التي تجعل نشاطه في حل المشكلات مختلفا تماما عن مثيلــه في ماكينــة أو زومبي (*) ولحل المشــكلات بالطريقة التي يعمل بها،

(*) Zombie: الزومبــي هــو ميت أعيد إلى الحياة من غير أن يســتعيد القدرة على الكلام أو حرية الإرادة [المترجم].

يجـــب أن يكون العقل قادرا على تمثيل موقف ما ككل متكامل، أي أنه يجب أن يكون مُجملا totalizing وهذا الدافع المُجمل هو ما يجعل الوعي على ما هو عليه. ولأن كل مثل هذا التمثيل المُجمل غير مكتمل وجدلي - أي أنه جيد لبعض الأشـــياء وســيئ لأخرى - فإن العقل باعتباره وعيا يجب أن يتصارع إلى الأبد مع صدام التمثيلات، أي مع الغموض، والشك، والظلام.

ولحل المشكلات بالطريقة التي يعمل بها، يجب أن يكون العقل قادرا أيضا على القيام بخطوات لم يقم بها من قبل، وفقا للقواعد التي يمكنه صياغتها، إذا كان بوســعه ذلك أصلا، فقط بعد أن يقوم بها. وبكلمات أخرى، يجب أن يكون قادرا على ألا يكرر نفســه. هذا الدافع من المفاجأة، والابتكار، والتجاوز، عند اقترانه مع الدافع المُجمِل، يحول الوعي إلى ما نسميه بالتخيل، ويمثل جزءا لا يستهان به من قدرة العقل على مواجهة مشكلات التجربة الموجهة للفعل.

أمــا الحقيقة الطبيعية الثانية فتتعلق بواحد من أنواع معرفتنا الموجهة للفعــل: وهي المعرفة بعالمنا الخاص، وبالمجتمع والثقافة. وفيما يتعلق بهذا العالــم، يمكننــا أن نأمل في الحصول على معرفــة تختلف عن أي معرفة أخرى لأنهــا معرفة الخالق بخلقه. وتتوافق هــذه المعرفة مع مبدأ البناء: يمكننا أن نتعرف، بشفافية لا نظير لها في أي جزء آخر من تجربتنا، على ما صنعناه بأنفسنا. هنا، وهنا فقط، يمكننا أن نتمنى الاستغناء عن نَبوت العميان وأن نرى بعيون مفتوحة على اتساعها.

إن المنظور الرباني الذي تعزوه كل من الفلسفة الدائمة والمذهب الطبيعي الحديــث، بطرقهما المختلفة، إلى معرفتنا غيــر المتحيزة بالنظام الطبيعي ينطبق، بملاءمة أكبر بكثير، على معرفتنا الإنسانية بالعالم الإنساني. وعلى أي حال، فهو لا يفعل ذلك تلقائيا أو بالتساوي؛ فقابلية تطبيقه المتزايدة هي نتيجة تحول ناجح للحياة الاجتماعية والثقافية في اتجاه معين.

إن ترتيبــات المجتمــع والثقافة تحارب بعناد لا يلــين؛ فهي تبقى على قيــد الحياة عن طريق إيقــاف أو احتواء النزاع العملــي والرؤيوي. وكلما زاد تنظيم المجتمع والثقافة لزيادة المســافة بين أنشــطتنا المحافظة على السياق وتلك المحولة للسياق، ازداد اكتساب هذه الترتيبات لمظهر الحقائق الطبيعيــة. وهي تظهر بالنســبة إلينا كمســلمات، كقَدَرنا الجماعي. وفي الحقيقة، ذلك هو ما تتحول إليه حينئذ، بصورة ما.

فقط من خلال كفاح طويل، يحتل معظم تاريخ البشـرية، يمكننا إصلاح المجتمع والثقافة لتقليل المسـافة بـين الخطوات العادية التي نقوم بها ضمن سـياق مؤسساتي وأيديولوجي نأخذه باعتباره من المسلّمات، وبين الخطوات الاستثنائية التي نقوم من خلالها بإعادة تشكيل ذلك السياق، بالتدريج وخطوة خطـوة. ومن بين علامات نجاحنا أن يصبـح التغيير أقل اعتمادا على وقوع كارثة، وأفضل قدرة على أن يأتي من الداخل، كامتداد لأنشطتنا العادية.

إلـى حد ما، يمكن للتخيل أن يتوقع الحركة في هذا الاتجاه، وأن يفعل الأزمـة من دون أزمة. وإلى ذلك الحـد، يمكنه أن يبدل طبيعة الضرورات الخاطئة للمجتمع والثقافة، بعرضها في صورة البنى التي هي عليها بالفعل. وفي هذا الجهد، على أي حال، لا يتجاسر الخيال على توقع أن يكون ناجحا تماما. إن تحول transmutation فرضياتنا المؤسساتية والأيديولوجية إلى حقائـق طبيعية خاطئة ليـس مجرد قطعة من الوعـي الخاطئ بالإمكان تبديدها بفعل يتعلق بالتنوير، بل هي حقيقة واقعة، ناتجة عن المؤسسـات والممارسـات التي تظل متحصنة ضد التحدي والتغيير، باسـتثناء عندما تُجبر على ذلك بفعل صدمة خارجية أو بواسـطة نزاع عادي، حيث تتفاقم حتى تخرج عن السـيطرة. أما الترتيبات المطبّعـة naturalized للمجتمع والثقافـة فهي دوما مُعتمة جزئيا – ليس فقط لأنها ترتدي المظهر الكاذب للطبيعة، وتمثل السياق العَرَضي للنزاع باعتباره عقلانيا أو ضروريا، ولكن أيضا لأنها تُظهر وتُيسر ملكوت الموتى على الأحياء.

وفي سـبيل إصلاح المجتمع والثقافة لوضعهما بصـورة أكثر كلية في متنـاول الإرادة المتحولة، نحن نضعهما أيضا بصورة أكثر كمالا في قبضة التخيل التحولي. وبما أننا نجحنا – ونحن لا ننجح أبدا إلا على نحو متردد ونسـبي – فإن مبـدأ البناء – أي المعرفة التي يمكن للصانع أن يكتسـبها عن مصنوعته – ينطبق بقوة أشـد. وهنا نصبح أعظم وأكثر حرية، ونتمتع ببصيرة أعمق فيما يتعلق بعالم من صنعنا نحن.

أما نظير مبدأ البناء في وعينا الأخلاقي فهو دافع تحطيم الأصنام iconoclasm: أي رفـض الحقيقـة والقيمـة غير المشـروطة للعوالم المشـروطة والمعيبة التـي نبنيها، والتأكيد أن هنـاك دائما فينا، فرديا

وجماعيا، أكثر مما يمكن أن يكون فيها أبدا، فإن التعبير الأكثر اكتمالا لهذا الالتزام المحطم للأصنام هو تطوير أنماط من الحياة والوعي تزودنا بالوسائل والمناسبات اللازمة لمقاومتها وإصلاحها. وبهذه الطريقة، فهي تجنبنا الاضطرار إلى الاختيار بين الانهماك فيها بكل قلوبنا والاحتفاظ بالكلمة الأخيرة لأنفسنا، فيما يتعلق بالمقاومة والسمو.

يعد خلق مثل هذه المجتمعات والثقافات إنجازا يتحدث عن نفسه بقدرته على الترويج لأكثر مصالحنا أساسية، ليس فقط مصلحتنا في السيطرة على السياق، الذي هي أكثر ملامحه مباشرة، ولكن أيضا مصلحتنا في إعادة الالتئام التجريبية إلى الناس والموارد من أجل النمو الاقتصادي، ومصلحتنا في التدمير الدائم لكل المخططات الراسخة للتقسيم والتدرج الاجتماعي لمصلحة قدرتنا على إعطاء أنفسنا بعضنا لبعض باعتبارنا المخلوقات الأصلية الراديكالية التي نعتقد في النهاية أننا هم، وليس كمجرد رموز في أي من مثل هذه المخططات.

إن الاختراق الذي ينتج بصورة أقل اكتمالا عن مبدأ حل المشكلات وأكثر اكتمالا عن مبدأ البناء له تكلفة، وهذه التكلفة هي أن المعرفة التي يَعد بها كل من حل المشكلات والبناء، للأفضل والأسوأ، تكون ذات مصلحة. ومع تزايد الاختراق مع انتقالنا من المبدأ الأول إلى الثاني - من استخدام الرجل الأعمى لعصاه إلى البصيرة التي يمكن لخالق بشري أن يمتلكها عن خلقه الاجتماعي والثقافي - تزداد أيضا أهمية امتلاك المصلحة في الخطوة نفسها. وهنا تنمو البقية البراغماتية في فكرنا فيصبح ما نعرفه ملوثا بفعل ما سنعرفه.

إن تخميناتنا المتعلقة بحل المشكلات، على المقياس الذي يمكن فيه للفكر أن يُرافق العمل، لا تمتلك سوى البقية البراغماتية لعصا الرجل الأعمى: فنحن نحكم عليها من خلال استخدامها في تمكيننا من السير للأمام من دون أن نسقط. أما المقاومة التي نواجهها فيمكنها أن تدعم التخمينات البديلة، كما أن تفوق بعض هذه التخمينات على غيرها قد يتغير ونحن نعيد توجيه جهودنا.

تحتوي مفاهيمنا عن الإنسانية والمجتمع بقية براغماتية بمعنى أكثر ردكلة بكثير، ونحن لا نستخدمها فقط كأسلحة في صراع المصالح الواقعة في شرك الرؤى، لكننا أيضا غير قادرين على أن نحذف منها خاصية تحقيق الذات المتعلقة بالنبوءات. ويعني التعامل معها كأدلة إرشادية أن نمنحها درجة ما من القوة التحويلية. بيد أن هذه القوة لن تكون غير محدودة - فلن تُحل القيود غير الملحوظة داخلنا وحولنا تحت ضغط الأمنيات - لكنها ستكون حقيقية. وهي تنتج عن العديد من المصادر: إن فكرة المجتمع - حتى فكرة المجتمع الحر، التي تستند إلى التعاون بين الأفراد المطمئنين إلى تساوي الفرص والاحترام - ليست لها ترجمة فريدة وغير خلافية غير أنها تنظيم معين للحياة الإنسانية، وأن فهمنا للمصالح والنماذج بالنسبة إلى الممارسات والمؤسسات التي نتخيلها فيها من الممكن تحقيقه، بحيث تكون هناك علاقة داخلية بين تفكيرنا بشأن تلك النماذج والمصالح وتفكيرنا بشأن هذه المؤسسات والممارسات، وأن الوعي يكون دوما فرديا ومتجسدا في كائن حي منفرد، في حين أن المجتمع والثقافة هما منشآت جماعية، لا تخضع مباشرة لسيطرة الإرادة والتخيل الفرديين، وكذلك، وقبل كل شيء، فإن أيا من أنماطنا للحياة في المجتمع والثقافة لا يمكنه استنفاد مواردنا من البصيرة والتجربة، والتي تتجاوزها دائما.

ومن أجل كل هذه الأسباب، فإن تفكيرنا بشأن العالم الذي نصنعه يظل إلى الأبد مغمورا في ظلال الغموض، والإسقاط، والانخداع، وخداع الذات، في حين تتنكر الإرادة كبصيرة، وتتمنى أن تصبح الفكرة حقيقة. وعلى أي حال، فكل هذه العيوب هي استثناء للاختراق الخاص الذي نتمتع به في الميدان الذي ينطبق عليه مبدأ البناء، أقل من كونها السعر الذي يجب أن ندفعه مقابل ممارسة هذه السلطة.

لنفترض أننا تركنا ميدان معرفتنا بالعالم الذي صنعناه، والذي فيه مبدأ البناء، مع بقاء وعده بالتبصر من الداخل صحيحا إلى حد نجاحنا في خلق المجتمعات والثقافات التي تمنحنا الوسائل التي يمكننا بواسطتها أن نتحداها ونغيرها. ولنفترض أننا بعد أن تركنا مأوى التخيل هذا الذي انكمش على مخلوقاته الجماعية الخاصة، حينئذ سنواصل السفر مبتعدين

عن سـياق تجربتنا الداخلية، حتى نتجاوز حدود معرفتنا بذلك الجزء من العالم الطبيعـي الذي تواصل فيه أفكارنا تظليـل أعمالنا. وأخيرا، نحن نتحول خارجا إلى الحقائق المجهرية أو العيانية التي تقع فيما وراء متناولنا الآني. وهنا موضع العلم.

علينـا الآن أن نعيد خلق الظروف التي تسـمح لنا بتشـكيل تخمينات موثوقة في العالم الـذي يمكننا الوصول إليه. ونحن نعمل ذلك بمد عصا الرجل الأعمى مـن خلال أدوات أو آلات العالِم، ونفعل ذلك أيضا بتنظيم التجـارب التي تحاكي تجربة الرجل الأعمى للضرب بعصاه مقابل الموانع، أو تجربته في اكتشاف أن طريقه مفتوح بصياغة الفرضيات وفقا لتجربته المتعلقة بالمقاومة أو التقدم.

قبـل أن يمكـن أن تُصبح عقيدة تتعلق بالفلسـفة الطبيعية أو فرضية عاملة للعلوم الطبيعية، فإن فكرتنا القائلة بأن كل الحقيقة محكومة بشبكة من الارتباطات السـببية تمثـل فعلا إيمانيا، وهو فعـل إيماني من حيث قدرتنـا على فهم كل الحقيقة بطريقة تبقى مشـتركة مـع تلك التجارب الأولية لتلمس طريقنا بعصا الأحاسـيس في عالمنا المباشـر. وكما يكافأ الرجل الأعمى بالوصول إلى وجهته إذا اسـتنتج أفضل الاسـتدلالات من استعماله للعصا، يُكافأ العالِم بتوقع النتائج التجريبية إذا كان يعرف كيف يستفيد إلى أبعد الحدود مما تسمح له أدواته بافتراضه.

وكلمـا أوغلنا في التحرك مبتعدين عن نشـاط الإرادة والتخيل الموجه إلى العالم الإنسـاني الذي نبنيه، وبعدئـذ مبتعدين حتى عن تلك الأجزاء من الطبيعة التي يمكننا أن نمسها مباشرة، معتمدين على الأدوات لتمديد مدى أحاسيسنا وعلى التجارب لتوسـيع مجال اصطداماتنا مع الطبيعة، ازداد احتمال أن هذه المعرفة التي يمكننا اكتسـابها سـتكون ملوثة بغلاف مجازي يتعذر استئصاله.

أما الأكثر أساسية من بين هذه المجازات فستكون فكرة التسبيب الكوني universal causation نفسـها، تليها الأفكار المألوفة والعامة الأخرى مثل القوة، والمـادة، والطاقة. وكما أن البقيـة البراغماتية التي تقوض تقارب أو موضوعيـة الفكـر تبلغ أكبر مدى لها بالضبط حيـث يمكننا أن نتمنى

اكتســاب المعرفة الأكثر حدة - أي التبصــر بالعوالم الاجتماعية والثقافية التــي نبنيها بشــكل جماعي - فكذلك يبلغ الغلاف المجــازي أثقل وزن له عندما يكون تفكيرنا بشأن الطبيعة أكثر كونية وطموحا لأنه أشد انفصالا عن أنفسنا.

وعلى أي حال، فإن تلوث المعرفة هذا بفعل المجاز سيتم تعويضه بفعل لا مبالاة تمثل الجانب العكسي للاهتمام المستبطن لوجود البقية البراغماتية في أفكارنا حول أنفسنا. ومع ذلك فإن الأدلة والتجربة قد تدعم التمثيلات، والتخمينــات، والنظريات البديلة. وعلى أي حال، فــإن اختيارنا من بينها ســيتعرض لقدر أقل من التشــتيت بفعل مصلحتنا في جعل العالم - عالمنا - يســير بطريقة ما بدلا من أخرى. وربما كانــت لدينا مثل هذا المصلحة بســبب تصوراتنا المسبقة - المنهجية، أو الميتافيزيقية أو اللاهوتية - لكنها ستكون أضعف وأقل وضوحا. سيتم تبسيط معايير النجاح، ومن ثم سيكون مــن الملائم وجــود تقارب من نوع لا يمكننا أن نتوقعــه في معتقداتنا حول المجتمع والإنسانية (وحينئذ فقط، في معرض تمردنا ضد الطبيعة المفككة للمعرفــة العلمية، ونحن نصر على البحث عن تفســير لكل شــيء، وعلى اكتشــاف ما يعنيه مثل هذا التفســير لموضعنا في العالم، ســتظهر مشكلة البقية البراغماتية بصورة أكثر حدة داخل العلم ذاته. وفي حين تصبح أكثر شــمولية وأقل ارتباطا بالدليل والتجربة، تتوقف أفكارنا حول الطبيعة عن أن تكون قابلة للانفصال عن مشاريعنا الخاصة بأنفسنا).

قد نُغرى بأن نســيء فهم نجاحنا المحدود والمتميــز في التنبؤ العلمي والســيطرة التقنية كعلامة على أننا نرى العالم كما هو عليه بالفعل، وقد نحاول نســيان أننا نراه مســجونا في منظور المخلوق الفاني وندعي رؤيته بعينــي الله. وبعد ذلك قد نبدأ في التعامل مع معرفتنا بالعالم الإنســاني باعتبارهــا معرفة أكثر غموضا، وأكثر إثارة للجدل، من معرفتنا المتدرجة، والتقاربية، والأكثر موثوقية بالطبيعة والكون.

ارتكبــت الفلســفة الدائمة هذا الخطأ بصورة مــا، في حين يرتكبه المذهب الطبيعي الحديث بصورة أخرى. ويرقى ذلك لاعتباره ســوء فهم هذيانــي لحالتنا. تمثل لامبالاتنا الجانب الآخر من تباعدنا؛ فنحن نرى

حقيقة بعيدة بصورة مبهمة عبر الزجاج، متجسـدة في صورة مخلوقات فانية، باستخدام وإساءة اسـتخدام القدرات المُجملة والمُتجاوزة للوعي، مضخمين أحاسيسـنا عبـر الأدوات، وتجاربنا من خـلال التجارب. لا يمكننـا أن نأمـل في وصف وتوضيح تلك الحقيقة إلا بواسـطة اللجوء إلى الأفـكار التي تتطلب العديد من طبقات الترجمة إلى لغة يمكننا أن نستخدمها لوصف ما نجده في العالم القريب منا: العالم الذي يظل فيه الفكر مقترنا بالفعل action.

وفي مقابل هذه الهلوسـة، يجب علينا أن ننقذ أنفسنا بواسطة تواضع يعمل كطرف مقابـل في أفكارنا حول الطبيعة والكـون لتحطيم الأصنام الذي يجب أن يُلهم معتقداتنا حول المجتمع والثقافة.

تناقض الزمن

يكشف تناقض الزمن الصراع بين حقيقة الزمن- أي الصفة التاريخية للكـون- وبين الصورة السـببية للعالم. لنفتـرض أن الزمن وهم، أو ملمح ثانوي للذاتية subjectivity الإنسانية، بدلا من أن يكون خاصية موضوعية للطبيعة، وبالتالي فلا يمكننا إصدار الأحكام السـببية أو تزويد تفسيرات سـببية للأحداث من دون تضليل أنفسـنا، لأن جميع العلاقات سـتكون متزامنة، أما التركيب الحقيقي للعالم فسـيكون شبكة من القيود المتزامنة المتبادلـة. وإذا أطلقنا على هذه الشـبكة اسـم السـببية، فنحن نتلاعب بالألفاظ. إن العالم المرئي حقا سـيكون متشـعب الجوانب بصورة أبدية، والـذي لا يمكن أن يعبر عنه سـوى عقل إلهي، متحرر من شـراك الفناء والمحدودية؛ لأنه ليسـت السببية وحدها التي سـتُترك دون مبرر حينئذ؛ فالحياة نفسـها كما نعيشـها - أي رحلتنا المبهرة والمروعة من الولادة إلى الموت - ستكون مجرد هلوسة.

ولنفتـرض، وعلى العكس مـن ذلك، أن الزمن حقيقـي، ويمر بجميع الخطوات وصولا إلى التنظيم النهائي للطبيعة. حينئذ لا يمكننا أن نصدر أحكاما سـببية إلا بمعنى مصحح ومحدود للغاية، ولن ينطوي الكون على قوانين دائمة لتنوير مثل هذه الأحكام. أما النظاميات شـبه القانونية التي

نبني عليها أوصافنا السـببية فلن تكون سـوى أوصـاف تقريبية ومؤقتة لبعض حالات الكون، وسـتكون هذه الحالات محدودة زمنيا، حتى إذا كان الزمــن طويلا جدا. كان هناك زمن لم تكن تنطبق فيه هذه القوانين، حتى بصورة تقريبية، وسيأتي زمن آخر لن تعود فيه صالحة.

وإذا ادعينـا أن ثمة قوانـين عليا تحكم تعاقُـب دول العالم وقوانينها العابرة، فنحن نسـتحضر وجود حقيقة أخرى تسـمو فوق الكون الحالي. نحن نتخيل أن هذه الحقيقة الأسمى هي نفسها غير مُبتلعة في الزمن.

عندما نتقبل فكرة أن الزمن يمر بالخطوات كافة، وأنه لا يوجد شـيء لا يغـزوه الزمـن ويدمره، فنحـن لا نُصادر الحق في تزويد التفسـيرات السـببية بمعنى معدل بصـورة متطرفة. نحن نعمم بصـورة تناظرية من حـالات معينة في الكـون، والواقعة ضمن حدود الزمـن، فنقول ما دامت بعض الملامح الحاسمة لهذه الحالات مستقرة، فستنطبق بعض النظاميات شـبه القانونية. وعلى أي حال، نحن ندرك أنه، حتى ونحن نستحضر مثل هذه النظاميات لوضع أسـاس لتفسيراتنا السـببية، قد تكون في سبيلها إلى أن تُلغى.

إن أي نظام اجتماعي واقتصادي، بمجرد أن يسـتقر من خلال توقف النزاع على أسسه المؤسساتية والأيديولوجية، يقدم علاقات منتظمة. وإذا سمحنا لهذا النظام بالتطبع، وإذا تغاضينا عن قدرتنا على تحديه وتغييره، فقد نُغرى بأن نخلط على سبيل الخطأ بين روتيناته وبين القوانين العالمية والأبدية للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي. وعندما ننكر مثل هذا الارتباك، فلا يمكننا أن نفكر في تحول أو تعاقب النظم إلا بواسـطة الاستدلال من سـجل التجربة الماضية وبالتنويه النبوئي للفـرص التحولية غير المدركة. وهذه أيضا هي الخاصية التي يجب أن تُميز تفكيرنا بشـأن الطبيعة- ولو بقدر من الحميمية والثقة أقل من التفكير بشأن الإنسانية- إذا كان الزمن يمر بجميع الخطوات بالفعل.

ولذلـك فإن وجهة نظرنا التقليدية للتسـبيب ليـس لها أي معنى؛ لأن التسـبيب إما أنه، مثل الزمن نفسه، مجرد وهم، وإما أنه - بسبب حقيقة الزمن - يفتقر إلى أسـاس فيما وراء الزمن. أن نفكر سببيا، إذن، هو في

أحسن الأحوال أن نفكر بواسطة سلسلة من الدوائر المتراكزة، أو التموجات المتوســـعة، حول تجربتنا المباشرة. وبالتالي فإن الموقع المتوسط الذي يوجد فيه الزمن، ولكن ليس كثيرا جدا- والذي هو فيه أكثر من وهم لكن أقل من سيد- هو مجرد أمنية. وهي أمنية للهروب من استبداد الزمن على الفكر، بالنظر إلى أننا لا نستطيع الهروب من استبداده على الحياة.

فـــي العالم الإنســـاني، يمكننا - ونقـــوم بالفعل - حـــل تناقض الزمن باقتناص جانبه الثاني. يبين تاريخ النظرية الاجتماعية أنه حتى في تفكيرنا بشـــأن المجتمع والذات، فنحن لا نصل بســـهولة إلى هذا القبول للخاصية التاريخية لوجودنا، وعلى الرغم من هذا فنحن نتوصل إليه في النهاية.

لا يمكننـــا حل تناقض الزمـــن لأنه يلوث فهمنـــا للطبيعة. ومع ذلك، يمكننـــا أن نوهـــن قوته بـــأن نطور في العلـــوم الطبيعية نظيـــرا مُخففا لفهمنا التاريخي للإنســـانية. إنه حادث متعلـــق بالتطور التاريخي للعلوم الحديثة فضلا عن كونه إيحاء بأي ملمح عميق ومستديم للعلم يدل على أن القيـــاس الكمـــي لغاليليو (*) وميكانيكا نيوتن (**) قد ســـبقا التاريخ الطبيعـــي لداروين (***)، ثم بدأت الكوزمولوجيـــا تعودنا على فكرة أن الكون نفســـه له تاريخ. إن الفشـــل في القبول الكامـــل بهذه الفكرة حول التاريخ الطبيعي للكون يســـمح لنا بالتعلق بإجحاف مفاده أن ثمة فيزياء غير تاريخية يمكنها أن تضع أسس المعرفة العلمية.

إذا كانت للكـــون بداية، فعند أي نقطة دخلت القوانين التي نربط الآن بينهـــا وبين طريقة عمله حيز التنفيـــذ؟ إن المحافظة على صفة اللازمانية timelessness للزمـــن عن طريق اللجوء إلى مفهوم القوانين الســـامية يعني مـــزج الإجحاف بتجاهـــل الآراء المعارضة، إذ كيف لنا أن نســـتنبط القوانين المفترضة لكل العوالم المحتملة إلا عن طريق القياس بذلك العالم الموجود بالفعل؟

(*) Galileo: غاليليـــو غاليلي (1564-1642) فيزيائي وعالم فلك ورياضيات إيطالي، وواضع أسس العلم التجريبي الحديث [المترجم].

(**) Newton: السير إسحق نيوتن (1642-1727) رياضي وفيزيائي إنجليزي، وضع قانون الجاذبية العام وقانون الحركة [المترجم].

(***) Darwin: تشارلز روبرت داروين (1809-1882) عالم طبيعة بريطاني وواضع نظرية تطور الأنواع [المترجم].

إن فهـم فكرة التاريخ الطبيعي بالكامل، بتوسـيع مجالها من تاريخ الحيـاة إلـى تاريخ الكون، هـو أن نُضعف العوائق بين تفكيرنا بشـأن الطبيعة و تفكيرنا بشـأن أنفسـنا؛ وهو تقريب الأول من ذلك الأخير، ومن ثم رؤيته على أنه ذلك الشكل من المعرفة الأكثر نقصا وإبهاما الذي هو عليه بالفعل.

تناقض الموضوعية

أمـا التناقض الثاني الذي تسـقط تجربتنا مع اللا شـخصي ضحية لـه فهو تناقـض الموضوعية. وتكمن قوة هذا التناقـض في تقويض ثقتنا بموثوقية فهمنا للعالم باعتباره تمثيلا للحقيقة. إن التعريف والحل المحتمل لهذا التناقض هو ما كان الشـغل الشاغل لجزء كبير من الفلسفة الغربية منذ هيوم (*) وكانط. وسأعيد صياغته هنا من أجل مزيد من الاستكشاف لنتائج رؤية أن معرفتنا بالطبيعة لا تصبح أكثر موثوقية إلا إلى الحد التي تتشارك فيه بعض خواص معرفتنا بالإنسانية.

إذا فكرنا مليا في نتائج أفكارنا السـببية حول العالم فسـنجد أنفسنا مُنقادين إلى استنتاج أن العالم - كما نراه ونواجهه - هو فقط ذلك العالم الـذي ينقله إلينا جهازانا الإدراكي والعصبي، فهو وهم داخلي يقدمه إلينا الدمـاغ والحواس. ولا نمتلك طريقة لفهم علاقة هذا الوهم بالعالم وحده - أي العالـم كما يراه الله ويعرفه. ليس فقط أننا ننظر من نقطة خارجية إلى تخوم متزايدة الإظلام، بل إننا نجد أنفسنا أيضا مسجونين في أجساد ضعيفة وفانية، ومزودين بأجهزة إدراكية مبنية على مقياس سياق أفعالنا. يمكننا أن نمدد وصول هذه المعدات عن طريق الماكينات (أدوات الاستقصاء العلمي)، لكننا لا نستطيع القفز خارجين من أنفسنا.

ومـع ذلك فمن خلال الفعل والمعيشـة، نحن نعتنق هذا الوهم باعتباره مظهـرا يدل على واقعية العالـم، نحن نعزو المقاومة التـي نصادفها إلى أفعالنا باعتبارها فحصا مسـتمرا للحقيقة، وبالتالي فإن التخوفات التي

(*) Hume: دافيد هيوم (1711-1776) فيلسـوف ومؤرخ ومنظر سياسـي اسكتلندي قال إن الاختبار هو مصدر المعرفة كلها [المترجم].

يثيرها في عقولنا الشـك في هذا الوهم تبدو لنا كما لو كانت هي نفسها أوهاما، جلبتها علينا جهود مضللة للوصول إلى ما وراء أنفسـنا، والمساواة بين الوصول إلى الحقيقة الموضوعية التحرر من شـرط الوجود المتجسد. لا يمكننا أن نتخلى عن هذا التجاوز ولا أن نلتزم بتضميناته.

إن الخوف من الوهم مفروض علينا بفعل تفكيرنا السببي بشأن الطريقة التـي تترجم فيها الحقيقة إلى تجربة الكائن المحدود، والمتجسـد- أي كل منـا. نحن نصف الظل الـذي تطرحه الحقيقة على ذاتيـة الكائن الحي، وليس بوسعنا أن نقارن الظلال بالظلال. ولذلك فإن التفكير السببي نفسه قد يكون جزءا من الوهم لسنا قادرين على الوثوق به كإظهار للحقيقة.

سواء في الفعل أو المعيشة، علينا أن نعتمد على رسالة الأحاسيس، التي تُدبَّر وتُصحَّح من قبل تجاربنا المفسـرة. ومع ذلك، فإن الشـك في الوهم يمثل حدثا يقع ضمن هذا الفعل والمعيشة، وهو نتيجة للوعي، وليس هذيانا ميتافيزيقيا. ولأن وعينا يتضمن الاعتراف بحالتنا المتجسـدة الشخصية، فذلك إدراك أننا لسـنا الله. إن فكرة الموضوعية أو الحقيقة – الموضوعية المتوافرة للكائن المحدود والمتجسد - وليس الموضوعية المتوافرة لله – تبقى منقسمة ضد نفسها.

في العالم الإنسـاني، نحل تناقـض الموضوعية لمصلحة العمل والحياة فإن العالم خارجنا ليس العالم الذي يُرى من موضع الأفضلية الذي تتمتع به النجـوم، بل العالم المرئـي من منظور الناس الآخريـن. هذه الحقيقة الخارجية ولكن الإنسـانية تتخذ شـكلين: التَّـذَات intersubjectivity – أي التعامـلات بين العقـول – والبنية المؤسسـاتية أو الأيديولوجية – أي الترتيبـات والفرضيات المشـتركة التي تحدث مثل هـذه التعاملات على أساسـها، وبالتالي فإن أحدهما هو الشـكل السـائل، والآخر هو الشكل الصلب للحياة الاجتماعية.

قـد تكون هذه الأشـكال التواميـة للعالم الإنسـاني منفصلة عنا، أو نحـن عنها. وبرغم هذا، فكل منها يجيء منا ويعود إلينا: من وإلى النحن الجماعيـة، إن لم يكن إلى النحـن الفردية. وفي مواجهتها، نحن لا نواجه حقيقة خارجية محضة من الممكن أن ينطبق عليها تضاد الموضوعية.

نحن نعيش منعكسين كل منا في وعي وإدراك الآخر، فنكتشف ونطور أنفسنا من خلال التلاقي مع الآخرين، ويبقى وعينا الذاتي خاويا إلى أن يُملأ بذاكرة مثل هذه اللقاءات، وبالتالي فإن التذات مركزي بالنسبة إلى الذاتية.

إن البنى المؤسساتية والأيديولوجية للمجتمع هي مجرد البقايا المتحجرة إلى حين لمغامراتنا في الارتباط، والنُصُب التذكارية لكفاحاتنا المنقطعة إلى حين. وبعد ذلك فهي تصبح أيضا القوالب templates التي تتطور ضمنها أنشطتنا العملية والاستطرادية الروتينية. ويمكننا أن نعرفها بحميمية وثقة أكثر، مما يمكننا أن نعرف الأشياء والأحداث في الطبيعة أبدا ؛ فهي البقايا الملفوظة من ذواتنا الجماعية.

وهذه البنى قد ترتدي المظهر الخداع للطبيعية. وعلى أي حال، فبوسعنا أن نبدل طبيعتها، ويمكننا أن نفعل ذلك بإحدى الطرق عن طريق تكثيف وتوسيع الصراعات على الانقطاع interruption التي هي مبنية منه، ويمكننا أن نعمل ذلك بطريقة أخرى بإعادة تنظيمها بحيث تسهل مراجعتها ، وبالتالي تحسين سلطاننا عليها وخلالها، وتقريبها منا.

عادة ما تمر علاقاتنا بهذه السياقات المؤسساتية والأيديولوجية المنظمة للحياة والفكر السويين بثلاث مراحل. في المرحلة الأولى، هناك انفجار للصراع والاختراع. وهذه هي اللحظات التأسيسية في التاريخ، وأزمنة إعادة التخيل وإعادة البناء، وهي مُعدة لنا كعلامات إرشادية، أو جدول أعمال، أو منظور لمستقبل يستحق أن نمتلكه ولأفضل طريقة للوصول إليه.

بيد أن هذه ليست لحظات من الثورة بالمعنى الحالم الذي ساد في القرن التاسع عشر – أي الاستبدال العنيف، والمفاجئ، والشامل لكامل النمط المنظم للتفكير والمعيشة بنمط آخر؛ فهي سلسلة من أحداث الإصلاح الثوري، حيث يتم تغيير جزء من الإطار الراسخ للترتيبات والأفكار. وهذا التغيير، على أي حال، يكفي لأن يتطلب إعادة ترتيب كل الأجزاء التي لم تتغير.

وفـي المرحلة الثانية، تتحسـر الصراعات الأساسـية، ومـن ثم تبرد البنى المؤسسـاتية والأيديولوجية الناتجة. وفي هـذه المرحلة من تناقص الضـوء والحرارة، تتمثل مهمة الأفكار العامة، ليس فقط في الاسـتنباط المنظم لتضمينات جدول الأعمال الأساسي، بل في إطالة حياته وقوته في غياب الارتباطات والنزاعات التي نشـأ منها جدول الأعمال هذا، ولذلك، على سـبيل المثال، فإن نظرية للعدالة بُسِّـطت بلغة مجردة وغير تاريخية ظاهريا قد تضفي في الحقيقة غطاء من التبرير على الحقائق البسـيطة للإصلاحات الثورية التي اسـتهلت التسـوية الديموقراطية - الاجتماعية في منتصف القرن العشـرين، مع التزامها بإعـادة التوزيع التعويضي من خـلال نظام الضريبـة والنقـل tax-and-transfer وهجرهـا للمحاولات الأكثر راديكالية لإعادة تنظيم كل من السياسـة والإنتاج. وتحاول مثل هذه النظريات جعل الضوء يبقى من دون الحرارة.

وفي المرحلة الثالثة، تتحسر اللحظة الأساسية بعيدا جدا عن التجربة الحالية مـن أجل مواجهتها بوضوح وسـلطة، فلم يعد بوسـعها التحدث بصورة مؤثـرة حتى من خلال مركبة العقائد التي تُعيد الموتى إلى الحياة. ولذلك يتشـاحن الناس، من دون توجيه، أو أنهـم ينتظرون أزمة جماعية أخرى يمكن أن تنقذهم من الصغار والالتباس.

ليست هناك مجموعة من الإبداعات الاجتماعية والثقافية أكثر أهمية من تلك التي تسـمح لنا بتعجيـل تعاقب هذه المراحل، ودمجها في مراحل أخرى. إن السـيطرة على السياق تجعلنا ربانيين أكثر وتخلق سياقا مواتيا لتقدم كل مـن مصالحنا المادية فـي الجِدَة العمليـة practical novelty ومصالحنا الأخلاقية في الانعتاق الفردي.

وعلى سـبيل المقارنة، يشـير هذا البيان عن أصل البنى إلى معنى ومدى تمكننـا من احتـواء العبء الذي يفرضـه تناقض الموضوعيـة على معرفتنا بالعالم الطبيعي. ومع انتعاش مذاهب الأيديولوجيين، في مرحلة التبريد، فإن تألق جدول الأعمال المُعتِم للحياة الاجتماعية والثقافية، وكذلك الممارسـات، والأدوات، والأفكار التجريبية للعلوم الطبيعية يسمح لنا بأن نحمل إلى معرفتنا بالطبيعة قليلا من المباشرية والحميمية المتعلقة بمعرفتنا بالإنسانية.

ولأن الخاصية المميزة للعلم التجريبي تتمثل في دمج الأدوات والأفكار بطرق تسمح لنا بتوسيع مسرح الفهم والفعل الذي نواجه فيه العالم، فإن التجربة هي تدخل في تطافرات الطبيعة لاكتشاف كيفية عمل الأشياء باكتشاف ما تتحول إليه تحت ظروف مختلفة من الضغط، لكننا نحن الذين نتدخل. أما الفكرة التجريبية فهي الامتداد التأملي لمثل هذا التدخل العملي، وعن طريق مزاوجة التجربة بالتخمين، نحن نضع أنفسنا في نسخة مخففة من ظروف الخالق، فنحن نعيد صنع الطبيعة أو نتخيل أنها أعيد صنعها، وبهذه الوسيلة فنحن نحرر أنفسنا، ولو جزئيا وتجريبيا، من الشك في معتقداتنا، ونعيش مرة أخرى، غير خائفين، في ضوء ما هو حقيقي.



6

حقيقة الزمن: تحوّل التحوّل

«إن موقعنا بوصفنا كائنات حية تعيش وتموت بمرور الزمن يقع في جذور السمة الأكثر مهابة من تجربتنا: التفاوت غير المحسوب والمستعصي بين مقياس الحياة الإنسانية وحقيقة الكون حولنا»

المؤلف

الزمن حقيقي

ليست هناك حقيقة أكثر أهمية لأن نُقرّ بها إذا أردنا أن نفهم أنفسنا ومكانتنا في العالم.

إن حقيقة الزمن ليست ملاحظة تافهة بلا معنى، بل هي مقترح ثوري، غير متوافق مع جزء كبير من العلم والفلسفة التقليديين. وبصفة خاصة، فهي تمثّل لعنة anathema للفلسفة الدائمة، والتي تتخذ زيف الزمن كعقيدة رئيسية. وبالنسبة إلى الوجود الإلهي والمطلق، وبالنسبة إلى العقل - إلى حد مشاركة العقل في مثل هذا الوجود - فإن جميع الأحداث الجارية في العالم، وفقا لتلك الفلسفة، تكون متزامنة. فليس هناك سوى حاضر أبدي.

وعلى أي حال، ليســت الفلسفة الدائمة وحدها هي التي تقاوم الإقرار بحقيقــة الزمن؛ فالعلاقات المنطقيــة أو الرياضية بين الافتراضات، حتى عندما تشير إلى الأحداث التي يبدو أنها تقع ضمن الزمن، تبدو هي نفسها سرمدية، وبالتالي، فبعد أن نخلّص أنفسنا من تأثير الفلسفة الدائمة، فقد نســتمر في اكتشــاف مؤامرة ضدّ الإقرار بحقيقة الزمن، والمترسخة في الحصن الداخلي لحياتنا العقلية.

ولا تقتصــر تضمينات هذا الانقســام في تجربتنا على اســتنتاجاتنا المنطقيّة والرياضية؛ فهي تمتد أيضا إلى ممارســاتنا المتعلقة بالتفســير الســببي. ومن هذه الحقيقة ينشــأ ما أســميته تناقض الزمن في موضع ســابق. فإذا كان الزمن يمر بجميع المراحل، فليست هناك قوانين سرمدية للطبيعــة؛ فكلّ قانون له تاريــخ، وكلّ منها يتغيّر. وبعد ذلك، على أي حال، تُترك أحكامنا الســببية غير مســتقرة وغير آمنة لأنه ليست هناك قوانين دائمة تؤمّن عليها.

وبمعنى ما لم يتم تفسيره بعد، فقد تتغيّر القوانين والظواهر معا، ومع ذلك فهي لا تتغيّر على نحو خارق، بل تتغيّر لسبب. ومن الناحية الأخرى، إذا كانت حقيقة الزمن ســطحية، وإذا فشلت في المرور بجميع المراحل، إذن فالتفسير السببي يجب أن يكون محدودا في وصوله إلى الدرجة نفسها وبالمعنى نفسه. فحيث يفشل الزمن، تفشل السببيّة، ويسيطر التزامن simultaneity.

وعلى أي حال، إذا كان الزمن غير واقعي، فلا شيء في حالتنا سيكون مــا يبدو أنــه عليه؛ لأن كل مظهر في حياتنا منقــوع في الزمن. إن القوة، والاحتمال، والمستقبلية، والتجريبية لن يكون لها أي معنى كملامح رئيسية لتجربتنا. أما حياتنا فستكون أنفاقا من الوهم لا يمكننا أن نهرب منها، كما توصي به الفلسفة الدائمة، إلا بواسطة الارتباط بحقيقة سرمدية خفية.

وعلى أي حال، فــإذا كان لمقاومة الاعتراف الكامل بحقيقة الزمن موطئ قــدم في طبيعة تفكيرنا، أو في اســتنتاجاتنا المنطقية والرياضية على الأقل، وليس في مجرد تقليد فلسفي نمتلك مطلق الحرية في إنكاره، فسنجد تجربتنا منقسمة ضدّ نفســها. كيف يمكننا أن نفهم هذا الانقسام وأن نسيطر عليه؟ إن تأكيد حقيقة الزمن وإدراك ما ينطوي عليه هذا التأكيد هو أن نجد نقطة

بداية أخرى لتطوير بديل للفلسفة الدائمة، ومثل هذا البديل يصحح صورة الذات الحقيقية، التي تكافح حول المستقبل في عالم حقيقي، عالم زمني، والذي لا تُسيطر عليه وبالكاد تفهمه. سأقوم هنا، في صورة خمس فرضيات، بتطوير وجهة نظر حول حقيقة الزمن وعواقب هذه الحقيقة بالنسبة إلينا.

فرضية كون الزمن تحوّلا للتحوّل

إن الزمن هو التباين contrast بين ما يتغيّر وما لا يتغيّر. وبصورة أكثر دقة، فهو المقارنة بين ما يتغيّر بطريقة معيّنة وما لا يتغيّر مطلقا أو ما يتغيّر بطريقة أخرى. يمثل الزمن ملمحا حقيقيا للعالم، لأن هذه المقارنة بين ما يتغيّر و ما لا يتغيّر جزء مهم من طريقة سير الأمور في العالم.

وبالتالي، فالزمن يمثل منتَجا لعلاقة ما. إن الزمن هو نسبية التغيّر: لبعض التغيّر نسبة إلى تغيّر آخر، أو إلى غياب التغيّر. ووفقا لفرضية أخرى يتضمنها هذا الفصل، سيتغيّر كلّ شيء عاجلا أم آجلا، ولكن ليس في الوقت نفسه أو في الاتّجاه نفسه أو بالطّريقة نفسها. وفي تعريف مرادف لذلك الذي يعرّف الزمن باعتباره مقارنة بين ما يتغيّر وما لا يتغيّر، يمثل الزمن بناء عليه اختلافا أو عدم تجانس في التغيير، في معدلاته بالإضافة إلى نطاقه واتّجاهه. وعند التحدث عن مقارنة المعدلات النسبية للتغيير، على أي حال، يسقط هذا التعريف البديل في الدائرية circularity؛ إذ إنه يعتمد على مفهوم للزمن من أجل تعريف طبيعة الزمن.

وإذا كان الزمن هو مقارنة بين ما يتغيّر وما لا يتغيّر، فكيف نقيسه بالساعات؟ فالساعات clocks هي مجرد أدوات نرسم بواسطتها حدود الفترات الزمنية ضمن عملية من التغيير، نسبة إلى غياب التغيير أو إلى أي تغيّر من نوع مختلف.

وإذا كان الزمن مقارنة بين ما يتغيّر وما لا تتغيّر، فهو أيضا تحوّل التحوّل. وإذا كان التغيّر موحّدا - في السرعة، في النطاق، في الاتّجاه، وفي النتائج المنظورة - فلن يكون تغيّرا. وليس بوسعنا أن نعيّن زمن سلسلة من التغيّرات فيما يتعلق بسلسلة أخرى. إن الزمن غير موجود، أو إنه موجود بمعنى مضمحل للغاية.

لنفترض أن تقدّم الأحـــداث في العالم تحكمه مجموعة منفردة وثابتة من القوانين، ولنفترض أنّ التنوع في سرعة، ونطاق، واتّجاه، ونتيجة التغيّر هي نفســـها محكومة بالقوانين دائمـــا، ولنفترض أيضا أنّ قوانين الطبيعة حدّدت بدقة كلّ شـــيء حدث بالفعل، أو ســـيحدث مطلقـــا، إلى الأبد. لن يكـــون هناك نقـــص تعيـــين underdetermination للأحـــداث والظواهر بموجب القوانين: فالقوانين تشـــكّل كلّ التفاصيـــل إلى حد بعيد، وبالتالي سوف تُستبعد المصادفة والكارثة - بما في ذلك إنتاج اعتكاسات هائلة من الاضطرابات الصغيرة نسبيا.

في كون من هذا النوع، سيكون الزمن حقيقيا بصورة أقل بكثير منه في كون تمتلك فيه قوانين الطبيعة تاريخا، فيغيّر التغيير ذاته. وتحت مثل هذا النظام اللابلاسي (*)، يمكننا من حيث المبدأ أن نتنبّأ بنهاية جميع الأشياء عند بداية كلّ الأشـــياء، ليس فقط ككائنات يمكنها أن تصبح ربانية أكثر، بل ككائنات يمكنها تحقيق بصيرة إلهية.

بالنســـبة إلى مثل هذا العقل في مثل هـــذا العالم، فإن الاختلاف بين السلســـلة الســـببية للأحداث وبـــين العلاقات الرياضيـــة أو المنطقيّة بين المفاهيم تنكمش، فعلاقة النتائج بأسبابها في فهمنا للطبيعة ستشبه كثيرا علاقة الاســـتنتاجات بالافتراضات في التفكير المنطقيّ والرياضي. ووفقا لبعض تفسيرات هذه الظروف، من الممكن أن يقال إن الزمن موجود، لكنه موجود بالكاد فقط، وعلى أي حال، فذلك العالم ليس هو العالم الحقيقي، وذلك العقل ليس هو عقلنا.

لكـــن هل حقيقـــة الزمـــن تقتضي ضمنـــا حقيقة الفضـــاء أو أي أنطولوجيـــة بعينها؟ إنها تســـتلزم ثلاثة افتراضـــات فقط حول ما هو موجود: انه ليس هناك عَدَم nothing وهي مسلّمة الحقيقة، وأنه ليس هناك شيء واحد، وهي مسلّمة التعددية، وأن الأشياء التي تشكّل الكلّ المتعدد الأجـــزاء للحقيقة توجد ضمن علاقة مـــا بعضها ببعض وهي مســـلّمة الارتباط. بيد أن مسلّمتي التعددية و الارتباط تتطلّبان مزيدا من التوضيح.

(*) Laplacean: لابلاســـي، نســـبة إلى المركيز دو لا بلاس (1749 - 1827). رياضي وفلكي وفيزيائي فرنسي، درس حركة القمر والمشتري وزحل [المترجم].

قــد يبدو في بادئ الأمر أنّــه إذا كان هناك شــيء واحد فقط، فهذا الشــيء الواحد قد يتغيّر مــن دون الإضرار بأحديته oneness. وبعد ذلك ســيكون هناك الزمن. وعلى أي حال، لا يمكــن للتغيّر أن يقع من دون أن يحدث في أجزاء معينة من الواحد ومن دون تغيير العلاقة بين كلّ أجزائه. وهكذا، ســيظهر تعدّد ضمــن الواحد، والواحد لن يبقــى، إذا كان كذلك مطلقا، واحدا فقط.

من بين المســلّمات الثلاث حول حقيقة الزمن، الأكثر اشتباها هي مسلّمة الارتباط. ومع ذلك فلا يمكن أن يكون هناك تحوّل للتحوّل إذا لم تكن الأشياء مرتبطة بطريقة ما. إن التعبير الحاسم هنا ليس «مرتبطة» بل «بطريقة ما». وإذا كان الزمــن يمر بجميــع المراحل، فإن طبيعــة الارتباطات الموجودة قد تتغيّر هي نفســها، وفي الحقيقة، إذا كان للتجربة والعلم منفعة، فسيتغيّران، لا يمكننــا تعيين حــدود الأفق الخارجي لهذه التغيّرات بصورة مســبقة. أما مــا يبــدو أنه انفصال في الحقيقــة الطبيعية، كما هي الحــال في التجربة الاجتماعية والعقلية، فقد يكون مجرد مقدمة للارتباط في صورة جديدة.

لم تكن هناك قط رؤية إنســانية للعالم أمكنها أن تســتغني عن مسلّمة الارتبــاط، ولا يبدو أنه يمكن أن توجد مثل هذه الرؤية أصلا، بالنظر إلى الخاصية المجملة للوعي، ودافعه لتمثيل العوالم. وحتى وفقا لتفسير مبسّط ومردكل لمبادئ الطبيعة والإحسان (المونادولوجي: monadology) (*) التي صاغها لايبنيتز، على ســبيل المثال، فإن المواحيــد (المونادات: monads) ترتبط فيما بينها، إن لم يكن بالفعل وردّ الفعل المباشــرين، فبمشــاركتها المنظّمة والمشتركة في الذكاء الإلهي.

وإذا كان المــكان تنظيمــا للتعدد، وهــو معنى مســلّمة الارتباط، فإن الزمــن يقتضي وجــود المكان لكنه يعيــد صنعه باســتمرار. مثّلت فيزياء القرن العشــرين تحايز spatialization الزمن. وربّما كانت ستقترب أكثر

(*) في آخــر مؤلفاته «مونادولوجي» أو «مبادئ الطبيعة والإحســان» أكد لايبنيتز Leibniz أن «حقائق الواقع» هي مجرد ذرات روحية أو جواهر منفردة أطلق عليها اســم «موناد». ويقول في مطلع كتابه: إن «الموناد، الذي سنتحدث عنه هنا، ليس أكثر من جوهر بسيط يدخل في التراكيب. وأعني بالبســيط أنه من دون أجزاء. وبما أن هناك تراكيب، يجب أن يكون هناك جوهر بسيط. وبالنسبة إلى التركيب هو لا شيء غير مجموعة أشياء بسيطة» [المترجم].

من حقيقة العالم إذا استكشــفت تأقيت temporalization المكان، ولذلك فســيكون من المضلّل أن نَصِف المكان والزمان لكونهما أساســيين بالمعنى نفسه أو إلى الدرجة نفسها.

إن فكرة كون الزمن أساســيا - أي أنه يمر بجميع المراحل - تكون مضلّلة إذا فهمنــا أنها تعني أن الزمــن هو خالق الكون المادي demiurge الذي يخلق شيئا من العدم. وعلى أي حال، فالزمن ليس خالق الكون المادي، في الحقيقة، إنه ليس شــيئا أو حتى وجودا. إنّ الكلّ المتعدد الأجزاء الذي تعرّفه مسلّمات الحقيقة، والتعدد، والارتباط هو في الوقت نفسه شرط المكان وشرط الزمان. إنه «الزمكان» time-space.

وعندما نحاذر من ســوء فهم الزمن كشــيء أكثر قوة أو أكثر أساسية من المــكان، يمكننا أن نعرّف بدقة أكثر معنى فكرة أن الزمن يمر بجميع المراحل. وهي ببساطة كالتالي: أنّه لا يوجد شيء لا يتغيّر، بما في ذلك تنظيم الارتباط، الــذي هو المكان، وبما في ذلك التغيّر ذاتــه وأي قوانين قد تحكمه. قد تبدو هــذه الفكرة في بادئ الأمر رائعة للغاية. وعند أخذ الأمر على محمل الجد، على أي حــال، يتضح أنها تتطلّب التمرّد ضدّ بعض أكثر فرضياتنا رســوخا حول العلم وحول أنفسنا.

من الممكن للتغيّر أن يلغي نفسه، وحينئذ قد يتوقّف العالم لفترة - إذ يتم تعليــق الزمن - لكن ذلك يتم فقط إلــى أن يتغيّر ثانية إلى عالم متغيّر. وفي مثل هذا العالم، لن تكون هناك حياة وبالتالي لا عقل. إن ثباته، بالإضافة إلى كونه مؤقتا، سيكون مجهولا.

إن المســلّمات الثلاث - أي تلك المتعلقــة بالحقيقة، والتعدد، والارتباط - قد يبدو في بادئ الأمر أنها تشــكّل أنطولوجيا بدئية proto-ontology، كما لو أنّها ترقى إلى أن تمثل نســخة مُعتدلة من تعاليم مثل ميتافيزيقا أرســطو للوجود. وفي الحقيقة، على أي حال، فهي لا تمثل مقدمة للأنطولوجيــا (علم الوجود) إلا عندما يُخطأ في تفسيرها مقابل خلفية تاريخ الميتافيزيقا الغربية الكلاسيكية. فكلّ ما تقوله هو: هناك شيء يحدث.

تتطلّــب فرضية حقيقة الزمن رفض المشــروع الكامــل للأنطولوجيا. والوريث الشرعي لعلم الوجود هو تاريخ الطبيعة، أي تأريخ historicizing قوانين الطبيعة بالإضافة إلى أنواع الأشــياء والعلاقات التي تنشــأ خلال

مسيرة هذا التاريخ. إن الجهد المبذول في تطوير نظرية حول أنواع الوجود الموجـودة عموما، وليس فقط في لحظة معيّنـة، يضلّل مقاومة الاعتراف بحقيقة الزمن.

إن رفض مشروع مثل الأنطولوجيا السرمدية هذه يعني إنكار أنّ هناك شـيئا ما - الأنواع الأساسـية أو الأنواع الطبيعية من الوجود - يفلت من الزمن. لكن لا، لا شـيء يفلت من الزمن، كما تـرى الفرضية التالية: فلا شـيء ثابتا وبالتالي فهو سـرمدي، وذلك هو المعنى الذي يمر فيه الزمن بجميع المراحل.

وعلـى أي حال، فإن تأكيد كون الزمن يمـر بجميع المراحل لا يعني تجاهل الواقعية facticity الفجة للعالم. لم يكن الزمن نفسـه لينتج أيّا من الحقائق الثـلاث - المتعلقة بالحقيقة، والتعددية، والارتباط - التي تسـتلزمها فرضية كون الزمن تحوّلا للتحـوّل. إن عالما يحكمه الزمن، والـذي يُفهم في إطار هـذه الفرضية، هو عالم الحقيقـة، والتعددية، والارتباط، والزاخر بالتفاصيل التي لها تاريخ معيّن لأنها اتخذت طريقا بعينـه بدلا من آخـر، وأن الحال التي هي عليهـا صنيعة التاريخ الذي نتجت عنه؛ ولذلك فهو أيضا عالم تفشـل الفكرة الشـبحية للاحتمال في إنصافه.

فـي هذا العالـم، من الحقيقي أنّنا لا نفهم الظواهر أو طرق سـير الأمور إلا بواسـطة تخيّل الشـروط التي يمكن تحتها أن تصبح شـيئا مـا غير ما هـي عليه الآن. وعلـى أي حال، فمن الحقيقـي أيضا أن هناك مسـافة هائلة تفصل الحقيقي، المحتمل المجاور - ما يمكن لجزء من العالم، أو العالـم ككل، أن يصبحه لاحقا - عن الخيالين fictions، الوثيقـي الصلة كل منهمـا بالآخر، واللذين يحطـان أو ينتقصان من حقيقة العالم.

أحـد هذين الخيالـين هو الفكرة الشـبحية للاحتمـال، بمنظوره المنطـوي علـى العوالم المحتملة وعلـى المواقف المحتملـة. ووفقا لهذا المنظـور، تتمتع مثل هذه العوالم والمواقف بكلّ صفات الوجود الحقيقي ماعـدا الوجود الفعلـي. أما الخيال الآخـر فهو أنطولوجيـة العوالم

المحتملة، بادّعائهــا أن العالم الحقيقي - أي الكون أو الأكوان الموجودة بالفعل، أو كانت موجودة، أو ســتوجد في المستقبل - هو تماما مثل تلك الكيانـــات التخيلاتية phantasmagorical - أي الاحتمالات الشــبحية غير المتحققة - باستثناء أنّه يرتدي رداء الحقيقة لفترة ما.

تُظهر هذه التأملات أن تأكيد حقيقة الزمن يتخذ قضية مشــتركة مع تأكيد حقيقـــة العالم، أنّ حقيقة الزمن وحقيقة العالم - وخواصه المتعلقة بالتعدد والارتباط - هما وجهان للحقيقة نفسها.

عند التفكير بشـــأن الزمن، فمن المحتّم أن نخلط بين الزمن كتجربة من التعاقب نحو الموت في حياتنا المحدودة في وجود الزمن كخاصية موضوعية للحقيقة، قد تبدو وجهة النظر القائلة بالزمن بوصفه تحولا للتحوّل مضللة لأنها قد تبدو غير مرتبطة بما يعنيه الزمن بالنسبة إلينا. وعلى أي حال، فلا يمكننا أن نفهم تجربتنا المنقوعة في الزمن، ونبرّئ منظور الذات ومكانها في العالم الذي لخّصناه في الصفحات الســابقة، إلا إذا تعاملنا مع الاســتعلام عن الزمن كاســتعلام عن العالم بالإضافة إلى الاســتعلام عنا، فإذا لم يكن الجنس البشري موجودا، لكان الزمن سيوجد على الرغم من هذا.

إن الإصرار الصحي على فهم الزمن كصفة للحقيقة بدلا من مجرّد اعتبـــاره خاصيّة لتجربتنا يمهد الســبيل للتعقيــد والالتباس، علينا أن نـــدرك الصلة بين الزمن كجزء من الحقيقة الخارجية والزمن كجزء من التجربة الداخلية.

فرضية كون الزمن يفرض سلطانه على كلّ شيء

كلّ شـــيء يتغيّر عاجلا أم آجلا. ويعني هذا المقترح أن قوانين الطبيعة تتغيّر بدورها.

هنـــاك بضع ملاحظات حول تاريخ العلم الحديث تســاعد في توضيح محتـــوى ومدى وصول هذه الفرضية. أســقطت فيزياء القرن العشـــرين التفريق بين ظواهر العالم الطبيعي وبين الخلفية الثابتة من المكان والزمان التي تقع أمامها هذه الظواهر، لقد أصبحت الخلفية جزءا من الظواهر.

وعلـــى أي حال، ففي معـــرض تقويضها لهذا التفريـــق، أيّدت فيزياء

القــرن الماضي، علــى الرغم من هــذا، المقارنة بين خلفيــة لا تتغيّر من القوانين الطبيعية وعالم مادي متغيّر. ولكي تصمد فرضية أن كلّ شــيء يتغيّر عاجلا أم آجلا، فما فعله الفكر لخلفية المكان والزمان يجب الآن أن يفعله لخلفية القوانين الســرمدية. ويجب أن تكون الحال هي أن القوانين نفسها تتغيّر وأنّها تتغيّر بطريقة ما، مع الظواهر التي تحكمها.

هذه الفكرة محيّرة، لكنّها ليست منافية للعقل. ويظهر لنا كونها ليست منافيــة للعقل في أننــا تعلّمنا أن نفكر بهذه الطريقــة حول التاريخ (في النظرية الاجتماعية) وحتى حول الحياة (في علم الأحياء). لنتدبر إحدى الحركات الأساســية التي قامت بها النظريات الاجتماعية الكلاســيكية للقرن التاســع عشــر: محاولة وضع تفســير جديد لقوانين ضرب معيّن من التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، والذي كان ينظر إليه بشــكل خاطئ كقوانين كونية للمجتمع والاقتصاد. وهكذا، هاجم ماركس علماء الاقتصاد السياســي الإنجليز لكونهم مثّلوا كقوانــين كونية وخالدة في الاقتصاد ما كان في الحقيقة قوانين الرأسمالية.

والآن، صحيح أنه في نظرية ماركس الاجتماعية هناك قوانين عليا يفترض أنها تحكــم تعاقب الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية، وبالتالي فهــي تحكم أيضا تعاقــب القوانين الخاصّة التي تنطبــق على كلّ من هذه الأنظمة. وعلى أي حال، فتلك الفكرة المتعلقة بالقوانين العليا هي الجزء الأول من نظريــة ماركس الاجتماعية، والتي تخلى عنها خلفاؤه المعاصــرون. إن الماركســي المُعاقَب الذي تخلى عــن الإيمان بالقوانين العليا لكنه يتشبث بفكرة أن الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية المختلفة تمتلك قوانينها المتميّــزة للعمل والتحوّل، يوجد بالتحديد في الظروف الثقافية التي قد نُغرى بأن نعتبرها بلا معنى، في حين أنها في الحقيقة مجرّد إرباك.

عمل تاريخ التفكير البيولوجي الحديث على تعويدنا أيضا وجهة النظر القائلة إن الظواهر والقوانين التي تحكمها قد تطوّرت في الوقت نفســه. إنّ ظواهر الحياة والقوانين التي تحكم الحياة متعاصرة coeval، وقبل أن تكون هناك حياة، لم يكن هناك أي شيء يمكن أن تنطبق عليه القوانين.

تســتحق هذه النقطة أن تُعمّم، فلقد تطوّر تاريخ العلم الحديث بحيث يلهم إجحافا قويا، ولقد أتت ميكانيكا نيوتن والتقدير الكمي لغاليليو أولا، وزوّدا نموذجا للفكر الأكثر طموحا وصرامة، وأصبح يُنظر إلى البيولوجيا والتاريــخ الطبيعي باعتبارهما فيزياء ضعيفة، وإلى علم الاجتماع باعتباره بيولوجيا ضعيفة. يســاعدنا هذا التاريخ المشــروط للأفكار على تفســير الســهولة التي نعتنق بهــا - باعتبارها بارزة وحتى كونيــة - وجهة النظر المتعلقة بحُكم القوانين الســرمدية التي ظلت فــي الحقيقة مجرّد عقيدة متعلقة بأحد أساليب التفكير العلمي.

دعونا لا نســتبدل مســلّمة بأخرى: فكرة البيولوجيــا كفيزياء ضعيفة والتاريخ كبيولوجيا ضعيفة بوجهة النظر المعارضة للفيزياء كبيولوجيا غير ناضجة والبيولوجيــا كتاريخ خام. أما مواقفنا مــن العلاقة بين الظواهر وقوانينها المتعلقة بالتوالــد أو التحوّل، وبين كل منهما وبين الزمن، فيجب أن تبقــى - إلى أقصى حد ممكن - غيــر متأثرة بالتاريخ العَرَضي للفكر، وعند التخلّص من ظلّ هذا التاريخ، سنكون قادرين على أن نتدبّر من دون تحيّز فكرة أن قوانين الطبيعة لها تاريخ.

إن القول بأن القوانين لها تاريخ يعني القول بأنّها تتطوّر جنبا إلى جنب مع الظواهر التي تحكمها، ولا يمكننا وضعها فوق الزمن؛ فهي أدنى بكثير، في قلب الأحداث. تؤمّن القوانين على الارتباطات السببية، كما أن طبيعة هــذه الارتباطات، بالإضافة إلى محتواها المحدد، تتغيّر مع التغيّر الحادث في القوانين. إن التغيّر البعيد المدى والمســتديم بما فيه الكفاية لن يكتفي باســتبدال ســبب بآخر؛ ولكن ســيعمل على تبديل الطريقة والمعنى الذي يُحدث به سبب ما أثرَه.

ولأن كلّ شــيء في العالم يتغيّر عاجلا أم آجلا، بما في ذلك القوانين الحاكمــة للتغيير، فــإن طبيعة وضــرورة الاحتمال أيضــا تكون معرضة للمراجعــة. ونحن معتادون على فكرة أن ما نعنيه بضرورة العلاقات الأكثر إلحاحــا يتفاوت وفقا لوجهات نظرنا حــول كيفية عمل الطبيعة. ومن بين وجهات النظر هذه، تكتســب معتقداتنا حــول تاريخ الكون أهمية خاصّة. وعلــى أي حال، فليس فهمنا لضرورة العلاقــات الأكثر إلحاحا هو وحده

مـــا يتغيّر وفقا لأفكارنا حول طرق عمل الطبيعـــة؛ فطبيعة هذه الضرورة للعلاقـــات الأكثر إلحاحا تتغيّر أيضا وفقا لتغيّرات الطريقة التي يعمل بها العالم في الحقيقة.

إن الحركـــة من مجموعة من القوانين والظواهر إلى أخرى ليســـت من دون سبب ولا أعجوبية، وذلك ببساطة لأنه لا توجد مجموعة أعلى وأبديّة من القوانين تقف فوقها، وتتحكم - بشكل نهائي - في اتجاهها. وعلى أي حال، إذا كان الزمن يمر بجميع المراحل، تســـنّ الطبيعة لنفسها القوانين في أثناء مرورها هذا، ومن ثم فإن ســـمات كل ارتباط سببي، والذي يؤدي في نقطة ما من الزمن، تتغيّر وفقا لذلك.

وإذا كان تغيّر القوانين لا يحدث بالمصادفة، وإذا لم يكن أعجوبيا، فهل هو غير مســـبّب؟ وإذا كان مُســـبّبا، فهل يجب ألا يكون سببه ما حدث من قبل؟ إن العقل النافذ والمُحتوي بما فيه الكفاية سيتوقّع، إضافة إلى تحوّل الظواهر، تحوّل القوانين؛ ولكنّا سننقذ شيئا من فكرة القوانين السرمدية؛ فالزمن، إن لم يهزم، فسيُحتوى على الأقل.

وعلى أي حال، فهذه الصورة تعرض منظورا فقيرا للغاية للطبيعة. وقد تتطوّر الطبيعة بطريقة تســـمح بأنّ تظهـــر بنية ما، بالمصادفة في البداية، ضمن الحدود الموضوعة من قبل الحقيقة الموجودة مُســـبقا، والتي تسمح بعد ذلك بوجود أشـــكال مـــن التحوّل الذاتي الذي لا يمكـــن اختزاله إلى المقابلات البسيطة للضرورة والمصادفة.

كان هذا الحدث في تاريخ العالم هو ظهور الحياة، وإذا حدث بهذا الشكل، الذي هو قريب منّا ومن مخاوفنا، فمن يقول إنّه لم يحدث، ولن يحدث ثانية، في صور سنكون غير قادرين الآن على توقّعها أو حتى وصفها؟

تتسم هذه الأفكار حول اشتمالية الزمن باتساقها، فمظهرها المتناقض يختفي بمجرد أن نتخلى عن أوجه الإجحاف التي توحي بها إلينا الطريقة التـــي اتُفق وتطوّر بها العلم الحديث. لكن هـــل هذه الأفكار حقيقية؟ إنها علـــى الأقل متوافقة مع تبصرنا الحالـــي بالطبيعة بنفس درجة المعتقدات التي تقيّد متناول الزمن وتؤســـس مكانا للقوانين الســـرمدية. لدينا سبب لتفضيلهـــا، ومن خلال تفضيلها، لأن نتصرّف على أساســـها؛ فهي تصف

عالماً أقل غرابة عنا مما يمكن للعالم أن يكون فيما عدا ذلك - وهو عالم منقوع في الزمن مثلنا، نحن المرتبطين بالموت. وبالإضافة إلى ذلك، فبرغم أننا لا نستطيع إخضاع هذه الأفكار مباشرة للاختبار التجريبي، فبوسعها تنوير جداول أعمال التفكير العلمي التي يمكن أن تكون خاضعة لمثل هذا الاستقصاء. للسبب نفسه، يمكنها أن تساعد على إحداث تخمينات خصوصية في علوم بعينها.

وعلى سبيل المثال، فمن بين الخصائص المحيّرة للكون وجود بعض الثوابت أو المتثابتات (البارامترات) ذات القيم الدقيقة لكن الاعتباطية ظاهريا. ومن بين هذه البارامترات الاعتباطية في الفيزياء المعاصرة نجد كتل (ونسبة الكتل) الجسيمات الأولية (*)، وقوّة القوى أو التفاعلات المختلفة، والثابت الكوزمولوجي (الكثافة الطاقية للفضاء)، وسرعة الضوء، ثابت بلانك (**)، وثابت التجاذب لنيوتن (***) وهذه القيم، وفقا لوجهات النظر الحالية، اعتباطية من حيث إنها تحدّت كلّ المحاولات لتفسيرها على أساس قوانين الطبيعة التي يمكننا الآن إدراكها. ألا يجدر بنا أن نفترض أنّها آثار الحالات السابقة للعالم التي سادت فيها قوانين أخرى؟ وفي هذه الحالة ستكون أشبه بنُصُب ترجع لحضارة بائدة، مكتوبة بطلاسم لغة لم نتعلّم سبر أغوارها حتى الآن.

إن ثلاثة من هذه البارامترات غير المفسرة - هي ثابت التجاذب لنيوتن، وثابت بلانك، وسرعة الضوء - هي بُعدية dimensional بطبيعتها إلى حدّ فشلها في التغيّر، يمكننا أن نأخذها لتعريف الوحدات التي نقيس بها كلّ شيء آخر، بما في ذلك الزمن، والكتلة، والطاقة.

أما وظيفتها من حيث هي جزء من المعدات التي نقيس بها العالم، فقد تمنحها بعض الاستثناء من السؤال الملحّ حول: لماذا يكون لكلّ منها قيمة ما، وليس أخرى؟

(*) Elementary particle: الجسيم الأولي هو وحدة أقل تعقيدا تشكل هي ومثيلاتها مكونات المادة كلها، ومن أمثلتها البروتون والفوتون والإلكترون [المترجم].

(**) Planck's constant: ثابت بلانك (في نظرية الكمّ) هو ثابت أساسي يربط طاقة كم من الإشعاع الكهرومغناطيسي بترددها، ويساوي 6.626×10^{-34} جول [المترجم].

(***) Newton's gravitational constant.

وعلـــى أي حال، فإن لغـــز الحقيقية الفجة التـــي لا يمكن اختزالها يرتبـــط إذن – وبقوة أكبـــر – بالبارامترات غيّر المفســـرة الباقية، وهذه البارامترات المتبقية لا تتكون من وحدات unitless أو أنها نسب لا أبعاد لهـــا. أما أحجية امتلاكها لقيمة ما بـــدلا من أخرى فتحدّق في وجوهنا مباشـــرة. (إذا كانت البارامترات البُعدية تتفاوت، فإن نســـب قيمها في الأوقـــات المختلفة هي أيضا أعداد لا أبعاد لها، ونتيجة ذلك أن الأحجية تنطبق عليها أيضا).

يمثّل لغز البارامترات غير المفســـرة مشـــكلة متكرّرة أكثر عمومية في تاريخ العلم الحديـــث: الظواهر الناقصة التحديد underdetermined من خـــلال قوانـــين الطبيعة بحيث يمكننا أن نفهم هذه القوانين، نحن نشـــهد نقص التحديد هذا للظواهر بفعل القوانين في العديد من سمات العلم في زماننا الحاضر، على ســـبيل المثال، في انتشـــار «نظريات الأوتار» (*) في فيزياء الجسيمات، هناك عدد هائل من هذه النظريات يتوافق مع الظواهر المعروفة والتجارب الممكنة التحقيق.

وبالنسبة إلى مثل مشاكل نقص التحديد هذه، هناك – عموما – ثلاث فئات مـــن الحلول الظاهرة: ديالكتيك (**) المصادفة والضرورة، وتصنيف subsuming العالـــم الحقيقي تحت مدى من العوالم المحتملة، والاعتراف بـــأن قوانين الطبيعـــة تتغيّر، بمرور الزمـــن، بالتوازي مـــع الظواهر التي تحكمهـــا. بيد أن الفئة الثالثة من الحلول هي ناقصة التطور ليس إلا، أما الأوليان فهما ناقصتان جوهريا، ويتمثل عيبهما المشـــترك في عدم قدرتها على تقبّل حقيقة واشتمالية الزمن.

إن مـــا يبدو أنه ناقص التحديد قد ينســـب إلى الاحتمال، أي دحرجة النـــرد الكوني. وهو حلّ يصبح أقل مقبولية على نحو متزايد خلال قيامنا بتوسيع مجال البحث التفسيري الذي نتوقّع منه تنفيذه، من الممكن أن تكون لهذا الحلّ قوّة لا تُنكر في المساعدة على تفسير أحداث طبيعية وبيولوجية

(*) String theory: نظرية الوتر، نظرية في الفيزياء تفترض أن الجسيمات دون الذرية ليست نقاطا، بل هي «أوتار» وحيدة البُعد [المترجم].

(**) Dialectic: الديالكتيـــك أو الجدل، عملية التغيير عند هيغل وخلاصتها أن كل فكرة تولد فكرة متناقضة، ومن تفاعل الفكرتين معا تنشأ فكرة جديدة تؤلف بينهما [المترجم].

معيّنة. وعلى أي حال، فعند توسـيع نطاقه إلى فرضية كوزمولوجية قادرة على توضيح القيمة غيّر المفسرة للبارامترات الاعتباطية ظاهريا، سيكون ناقصا لدرجة كونه غير ذي جدوى. إنه نصف بدلا من كُلّ الإجابة، وبالتالي فليس له سوى معنى ضئيل من دون النصف المفقود.

ولتبرير اسـتعارة النـرد dice، يجب أن نكون قادريـن على أن نقول كيـف يتم ترتيب مثل هـذا النرد، وكيف تتم دحرجتـه، وتحت أي ظروف من الحقيقة الثابتة أو المتغيّرة تستمر المقامرة الكونية. ليس هناك مُراهن يضع شروطه الخاصة؛ فثمة تفسير احتمالي قد يعمل عندما يشتغل ضمن إطار مقرّر بطريقة أخرى، وليس عندما يُسـتخدم لتفسير أكثر الإطارات عمومية للأحداث الطبيعية، وعلى هذا المقياس الواسـع، تعني الاستفادة من التفكير الاحتمالي أن نستبدل إحدى الأحجيات بأخرى.

إن الاحتكام إلى العوالم المحتملة يعرّض عالمنا الحقيقي، الذي تحكمه قوانين يمكننا اكتشافها، لأن يكون مجرد واحد ضمن عدد هائل بشكل غير محـدد من العوالم المحتملة. ومن المفترض أن هذه العوالم تأتي، أو تخرج، من الوجود إلى الأبد، سـواء على التعاقب أو بصـورة متزامنة. ومن هذا المنظور تنشـأ مقاربتان متميّزتان لفهم البقيّـة الواقعية factual residue غير المفسرة أو الناقصة التحديد.

تتمثـل إحدى المقاربتـين في دفع قوانين الطبيعة عدة مسـتويات إلى الأعلى، بمنحها دور التحكم فيما هو مشـترك بـين العوالم المحتملة غير المحـددة العدد، بدلا من التحكم فيما هو خاص بالعالم الفعلي الذي نجد فيه أنفسنا، وحينئذ سـتكون علاقتها بالظواهر غير المفسرة مثل العلاقة بين القيـود والنظاميات الكيميائية الحيوية الأساسـية وبـين التفاصيل العَرَضية للتاريخ الطبيعي.

أمـا المقاربـة البديلـة فتتمثل في دفع فكـرة العوالـم المحتملة عدة مسـتويات إلى الأسـفل، وصولا إلى مضاعفة العديد من الطرق المختلفة التـي يمكن من خلالها لمكونات المادة أن تتفاعـل بعضها مع بعض. وبعد ذلك، سـيتم تفسـير الطريقة التي تتفاعل بها في عالمنا بعد ذلك كواحد مـن هذه الاحتمالات: احتمال أنّه متسـاوق مـع ظهورنا نحن. وبعد ذلك

ســنقرأ الثوابت الاعتباطية ظاهريا في عالمنا الخاص كجزء من الخلفية التي لا يمكن الاســتغناء عنها لظهورنا – وبالتالي نحوّل، بطريقة تُرضينا، الاعتباطية إلى العناية الإلهية providence.

في أي من هذين النمطين، ترقى الاســتغاثة بالعوالم المحتملة إلى كونها مراوغة بدلا من تفســير لتلك البقيّة الواقعية المبهمة، بما فيها البارامترات الغامضة. فهي تعيد وصف، بدلا من أن تعمل لحلّ، المشــكلة التي تطرحها تلــك البقية وهذه الثوابت، فلا تقدم أي تفســير لســبب كون بعض العوالم المحتملــة وليس غيرها – ســواء كانت كبيرة أو صغيــرة – تصبح حقيقية: «فالمبدأ الإنساني» (*)، الذي يعرض قيم البارامترات بصورة ارتجاعية كجزء من شــروط صعودنا، يحلّ محل أي تفســير مفقــود. إنّ الخطيئة الفكرية لهذا المنظور المتســامح latitudinarian هي تحــوّل أحجية علمية إلى وهم أنطولوجي هو رؤية العوالم المحتملة. وتحت ثقل هذا التحوّل، يغرق العلم إلى المجاز؛ فالعالم الفعلي يكتسب بعض لا حقيقة non-reality العوالم المحتملة بحيث يمكن للعوالم المحتملة أن تستعير بعض حقيقة ذلك الفعلي.

أما النتيجة فهي سَلب العالم مما يجب، بالنسبة إلى العلم وكذلك للفنّ، أن تكون خاصيّته الأكثر أهمية أنه في كلّ خصوصيته الحاضرة، والماضية، والمستقبلية فهو الموجود، أو كان، أو ســيكون موجودا، بالنظر إلى تاريخه الحاسم تماما. إنّ العالم الحقيقي هو ما هو عليه، وليس شيئا آخر. وكلما زاد وضوح اعترافنا بهذه الخاصيّــة، ازداد عمق الهاوية التي تفصل، فيما يتعلق بأفكارنا حول العالم، بين الوجود وغير الوجود. بيد أن العوالم المحتملة للمجاز المرفوض تزوّد فئة ثالثة بين الوجود وغير الوجود، وتجعل المقارنة بينهما مطلقة بدرجة أقل.

إن فشــل هاتين الطريقتين في التعامل مع البقيّة الواقعية – أي ديالكتيك الضرورة والمصادفة وتصنيف العالم الفعلي في ظل منظومة من العوالم المحتملة – يدفعنا إلى موقع ثالث. ووفقا لهذه الفرضية الثالثة، هناك حقيقية facticity

(*) Anthropic principle: المبدأ الإنســاني أو المبــدأ الأنثروبي، نظرية ترى أنه إما أن خالقا مصمما بارعا خطط لظهورنا في كون أنيق وبديع، وذلك من خلال أدق التفاصيل، وإما أننا نوجد في كون من بين بلايين البلايين من الأكوان المختلفة، كلها عقيمة ما عدا كوننا (العجيب)، وبالتالي فإن كوننا هو «الورقة الرابحة» الوحيدة بين بلايين الأوراق الخاسرة، وذلك من دون الحاجة إلى أن نرهق عقولنا بالتفكير في ذلك كثيرا [المترجم].

بــأن هناك تاريخــا، لأن الزمن يمر بجميع المراحل ويهيمن على كلّ شـــيء. إن الظواهــر تتغيّر، وكذلك القوانــين. إن البارامترات التي نلاحظها في العالم - والتي لا يمكن تفســير بعضها وفق القوانــين المعروفة للعالم الملاحَظ - يمكن، وفقا لتخمين يقترحه مثل هذا المنظور، أن تفسر بقوانين حالة سابقة للعالم.

عنــد المضاهاة مع القانــون العرفي في التاريخ الإنســاني، فإن بعض التغيّر الطبيعي يكون محكوما بالقانون، وبعضه مغيّر للقانون. وعند القياس بطريقة تفكير جيدة الرســوخ في بعض تقاليد النظرية الاجتماعية، على رغم كونهــا مألوفة بدرجة أقل في العلوم الطبيعية، قد ينتج تغيّر متقطع، عند نقاط تكسّر مثل هذا التغيّر، في القوانين المتغيّرة.

إن كون قوانين الطبيعة يجب أن تكون متقلّبة، بدلا من كونها خلفية سرمدية لظواهر مغمورة في الزمن، يمثل حقيقة تعَقّد فهمنا للســببية causation. إن وجهات النظر التي تراوغ فيما يتعلق بحقيقة الزمن، باستثناء جزء من الطبيعة، حتى لو كانت القوانين التي تحكمها، من متناول الزمن، تجعل فكرة السببية غير مترابطة، كما أظهرت مناقشتي السابقة لتناقض الزمن. وبالتباين، فإن مذهبا يعترف بأنّ قوانين الطبيعة تبقى ضمن الزمن بدلا من خارجه يؤدّي إلى تعقيد، ولكن ليس عدم ترابط، فكرتنا عن السببيّة. وعلى العكس من ذلك، فهو يمنحنا الأمل في أن نتمكّن من فهم هذه الفكرة وتحسينها.

تهــدف حجّة هذا الكتاب إلى اقتراح أســاس يمكننا من خلاله التعامل مع حقيقة الزمن، في كلّ تفكيرنا وأفعالنا، بما في ذلك ممارســتنا العلمية. ولدينــا مصلحة في تعميم مثل وجهة النظر هــذه: فمن بين نتائج مثل هذا التعميم تلطيف غرابة الطبيعة عن مخاوفنا وتجربتنا الإنســانية. إن العالم مفتوح، مثلنا، لأنه - مثلنا - لا يمتلك أي خاصية لا يمكن للزمن تغييرها.

فرضية عدم وجود أفق مغلق للعوالم المحتملة

ليس هناك أفق مغلق للعوالم المحتملة، ولا للطرق المحتملة لسير الأمور، والتي يمكننا ضمنها أن نضع بثقة العالم الفعلي أو الطريقة الحالية لسير الأمور. إن الطرق المحتملة لســير الأمور ليســت ســابقة سرمدية للطرق الفعلية لسير الأمور؛ فهي مجرد ظل باهت يحيط بما هو فعلي.

وهـي ظـل باهـت بمعنيـين مختلفـين: أحدهمـا بشـري التمركز anthropocentric، يتعلـق بنا نحن، أما الآخر، أو اللا شـخصي، فيتعلق بالطبيعـة من دوننـا. إن المعنى البشـري التمركز لما هـو محتمل هو أن نُصبح ما يمكننا أن نصل إليه، بشـكل منفرد أو بصورة جماعية، من حيث نحن الآن، وباسـتخدام الأدوات الموجودة تحت تصرّفنا، وهنا يمثل ما هو محتمل، إذن، إيذانا بثورة كبيرة أو صغيرة ستقع بواسطتنا. وفقط في هذا المعنى البشري التمركز يمتلك المحتمل معنى واضحا؛ وهو معنى يقع ضمن المساحة الضيّقة المضاءة لما يمكننا أن نراه لأنه يتعلق بنا.

إنّ المعنى اللا شـخصي لما هو محتمل هـو ما يمكن أن يحدث لاحقا، بموجـب القوانين التي تحكم الطبيعـة الآن، ولكن أيضا بموجب الطريقة التي قد تتسبب فيها التحوّلات المحكومة بهذه القوانين في حدوث تغيّرات في القوانين ذاتها، سواء بصورة مباشرة بجعلها تحدث أو السماح لها بأن تحدث. وهذا المعنى اللا شـخصي لما هو محتمـل أقل وضوحا بكثير من المعنى البشري التمركز.

وهو أقل وضوحا لأننا عاجزون عن النظر فيما وراء حجاب الزمن، إلى أي بدايـة أو نهاية، وعن تتبّع حدود أو منطق هذا التحوّل الذاتي للقوانين الذي يحدث بالإضافة إلى تحوّل الظواهر.

وطبقا لوجهة النظر هذه، لا تحدث اسـتحالات الحقيقة ضمن فضاء مبهـم الترتيب، وهو أفق يطوّق الطرق المحتملة لسـير الأمور. ويمثل ذلك جزءا مما يعنيه كون الزمن حقيقيا وكونه يمر بجميع المراحل. وهو طريقة أخرى لإنكار الفكرة الشبحية للاحتمال: فكرة ما هو محتمل كشبح يطارد العالم وينتظر تلميحا ليخطو إلى مسـرح الواقع. وهو وسيلة أخرى لتأكيد أنه يمكن لشـيء ما أن يكون جديدا بحق، وأن الجديد ليس مجرد تجسّد للمحتمل الشبحي.

إنّ فكرة الفضاء المبهم الترتيب مترسـخة فـي عقولنا لدرجة أنها قد تبدو وكأنها التسـليم جدلا بأيّ محاولة لفهم الطبيعة من منظور السببية. أما كونه لا يستحقّ مثل هذا الشرف فيُظهره دوره الأكثر محدودية والمتنازع عليـه في التاريخ الطبيعـي أو البيولوجيا التطوريـة بالمقارنة مع الفيزياء

الحديثة (مادامت الفيزياء أخفقت حتى الآن في الاستيعاب الكامل لفكرة أن الكون وقوانينه لها تاريخ). كما يتضح أيضا في فشل كلّ محاولة لإسناد التحليل الاجتماعي والتاريخي إلى فكرة وجود فضاء منظّم للاحتمال الإنساني human possibility. وقد تمثل أبرز هذه المحاولات في الاحتكام إلى فكرة وجود بنية عميقة، تدعم أي قصة رئيسية للتطور التاريخي. أما ادّعاءاتها المميزة فتمثلت في الاعتقاد بوجود قائمة مغلقة من الأنواع البديلة للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي، وفي الوحدة غير القابلة للتجزئة لكلّ هذه الأنواع، وفي القوى شبه القانونية التي توجّه تعاقبها في التاريخ.

إن غياب أي أفق مغلق للطرق المحتملة لسير الأمور، بالاشتراك مع أي خاصية مميّزة لتفكيرنا، ينتج لغزا يتعلق بالتفسير المتعلق بالواقع المضاد counterfactual، ويُظهر هذا اللغز مرة أخرى مدى تشوّش وضلال أفكارنا المألوفة حول السببية.

إذا كان هناك أفق مغلق للعوالم المحتملة، فستحدث التغيّرات وفقا لنموذج بسيط لاتباع القواعد، والذي يميّز بشكل واضح بين القواعد والأفعال المندرجة تحت القواعد، وستكون القواعد هنا هي القوانين الثابتة للطبيعة، وستكون الأفعال المندرجة تحت القواعد هي الظواهر التي تحكمها القوانين.

ولأنه لا يوجد هناك مثل هذا الأفق المغلق، يحدث التغيير وفقا لنموذج أكثر لوذعية، مثل القانون العرفي بدلا من القانون النظامي. وتحت هذا النموذج من القانون العرفي، لا يوجد اختلاف واضح بين القواعد والسلوك الذي تنطبق عليه. يدخل كلّ فعل جديد إلى المادة التي تحدد في الوقت نفسه ما القواعد التي إمّا تتوافق معها أو تتحدّى ما كانت تُفهم على أنها عليه، في حالتها الموجودة سلفا. ويعمل التغيير على تغيير التغيير، وهو يعمل ذلك إمّا بشكل مستمر أو بشكل متقطع، أي بطرق هي نفسها عُرضة للتغيير.

لفهم شيء ما، علينا أن نتخيّله ليس فقط باعتباره غائبا بل ومتحوّلا أيضا. إن وجهة النظر المتعلقة بكيف تتصرّف ظاهرة ما - أو ما ستُصبحه - تحت الظروف المختلفة هو ما يعنيه فهمها. وبالتالي فإن الحدس السببي

المتعلق بالواقع المضاد لا غنى عنه بالنسبة إلى تعميق التبصر بالعالم. وهو، على أي حال، ملوّث بفعل عيب ما، ولا يمكننا أن نمحو هذا العيب؛ فهو متجذّر في شروط فهمنا، وليس بوسعنا سوى أن نكشفه، وبكشفه نحتوي مخاطره.

إن فهم الشيء يعني أن نتخيّل أنّه تغيّر، أن نرى كيف ومتى قد يتغيّر، وإلى ماذا. وعلى أي حال، فكلّ تغيّر مثل هذا قد يؤدّي إلى تغيّر في الطرق التي تؤثر بها الأشياء بعضها على بعض: فقد يغيّر القوانين. إنّ المغالطة الشائعة للتحليل المتعلق بالواقع المضاد المتأصل في التفسير السببي هو أن نفترض أنّنا عندما نغيّر - أو نتخيّل أننا نغيّر - جزءا من العالم، فكلّ شيء في العالم المتغيّر يستمرّ في الاشتغال وفقا للقواعد نفسها كما في السّابق. وذلك كأننا قمنا بتعليق واستبدال جزء من الواقع لكننا قمنا بدعم كامل النظام الذي يعمل بموجبه ذلك الواقع. وفي الحقيقة، لا يمكن دعم النظام.

ولمعرفة كيف تغيّر النظام من دون ريب، يجب أن تكون هناك قواعد عُليا تحكم تغيّر النظام، وهكذا إلى الأبد، في ارتداد لا نهائي. وعلى أي حال، إذا كان الزمن حقيقيا بصورة جذرية، فليس هناك مثل هذه القواعد العليا، أو أنها تتوقّف عن الانطباق عند نقطة ما. يفشل النظام في الإغلاق عند القمة أو من الخارج؛ ولذلك فهو، على وجه التحديد، ليس بنظام مطلق، لكن سياق التحقيق لا يتوقّف حينئذ، بل إنه يستمرّ، ولو على أسس أكثر إبهاما وزعزعة.

وهنا نواجه للمرّة الثانية السمة المتناقضة للتفكير السببي الذي يتعين علينا أن نعتمد عليه لتشكيل صورة للعالم. إن الفكرة الشبحية الشائعة للاحتمال، التي نحتكم إليها بانتظام في سياق تفكيرنا، تراوغ الزمن، وإذا كان الزمن زائفا، فستحدث كلّ الظواهر أو الأحداث في الوقت نفسه، ولذلك فإن التسبيب والتفسير السببي سيعتبران مجرد خيالات أو أوهام.

إن فكرة الأفق المغلق للطرق المحتملة لسير الأمور، والفكرة الشبحية للاحتمال (طرق سير الأمور بينما تطارد الأشباح العالم، في انتظار النداء لكي تصبح حقيقية)، التي هي وثيقة الصلة به، تمثل محاولات للاعتراف

بـأنّ الزمن حقيقي، ولكن بالكاد فقط سيشـهد العالـم تحوّلا، لكن ليس تحوّل التحوّل، على الأقل في أدنى المسـتويات، سيفشـل الزمن في المرور بجميع المراحل.

وعلى أي حال، فهذا المبدأ الميتافيزيقي، برغم أنّه قد يقدم حلا لفكرتنا الملتبسـة للسـببيّة، يبدو دائما أقل توافقا مع ما نكتشفه، على الرغم من التباسـاتنا السببية، حول الطبيعة. وكما سنرى قريبا، فهو يناقض الملامح الأكثر تميّزا وبروزا لتجربتنا الدنيوية، حتى إنه يهدّد بالمسـاعدة على نزع سلاحنا في جهودنا لصنع عالم لأنفسنا في مواجهة الطبيعة اللامبالية.

وعلـى أي حـال، فإن التعامل مع الزمن على أنـه حقيقي بالكامل، برفض الفكرة الشبحية للاحتمال وفكرة الأفق المغلق للطرق المحتملة لسير الأمور، يعني الإقرار بعدم وجود قوانين سـرمدية تدعم تفسيراتنا السببية، وهو الإقرار بأنّ الافتراضات المتعلقة بالواقع المضاد التي يجب أن تعمل به مثل هذه التفسيرات تحرمنا من أيّ أرض لن تهتزّ. وهو أن التأكيد على أنّ المشـروع المتعلق بوجود نظرية سـببية موحدة لكلّ شـيء مضلّل من حيث المبدأ. وهو الاستنتاج بأنّنا، برغم أنّنا قد نسـيطر على التباسات وجهة نظرنا العادية للسببيّة وممارساتنا المألوفة للتفسير السببي، لا يمكننا تبديد تلك الالتباسات مُطلقا.

علينا أن نعزو هذه الالتباسات إلى توتّر محتوم بين حقيقة الزمن - الذي هو أكثر حقيقية مما نرغب في الاعتراف به - وبين فكرة الارتباط والاستدلال التي يقودنا إليها عدو فطري للزمن هو تفكيرنا الرياضي والمنطقيّ.

فرضية كون الرياضيات تقاوم الاعتراف بالزمن

إن الرياضيـات - وكلّ جوانب تفكيرنا التي تشـترك فـي طبيعتها - تقترح علينا بشكل دائم مفهوم وجود عالم من دون زمن. وإنّ العلاقات بين أفكارنا الرياضية سـرمدية، حتى عندما نستخدم مثل هذه الأفكار لتمثيل أحداث تقع في إطار الزمن.

إن تطويـر الأفكار الملخّص فـي الفرضيات المتعلقـة بحقيقة الزمن، وشـمولية الزمن، وعدم وجود أفق سـرمدي ومغلـق للاحتمالات المتعلقة بالعالم الفعلي يواجه مصدرا للمقاومة في التعبير الأكثر عمقا والأشد قوة

للعقل: استدلالاتنا الرياضية. إن فهم كيف ولماذا نواجه هذه المقاومة من داخل العقل للاعتراف بحقيقة الزمن يعني اكتشاف ما هو مهدّد بالضياع في إثبات تلك الحقيقة.

عند النظر إليه بوصفه أحد منتجات تاريخه الطبيعي، يمثل العقل ماكينة لحلّ المشاكل. ولحلّ المشاكل، على أي حال، يجب أن يكون أكثر من ماكينة؛ فجانبه الصيغي formulaic والمعياري modular يجب أن يتعايش مع جانبه التكيّفي، والمفاجئ، والمتجاوز . يلتقي هذان الجانبان في الحاجة إلى مسح الموقف ككل وإلى الربط بين أجزائه بعضها وبعض. إن القدرة على إدراك البنى والعلاقات هي الشرط المسبق الحاسم لقدرتنا على حلّ المشكلات. وللتمتّع بهذه القدرة، لا يمكننا أن نفكر ببساطة وفقا للصيغ الراسخة، كما لو كنّا ماكينات. يجب أن نكون قادرين على التفكير أكثر مما يمكن لأي صيغة موجودة أن تؤيده، وبعد ذلك علينا أن نُثبت الصيغ المتسقة مع تبصراتنا بعد أن نقوم أولا بتحقيق اكتشافاتنا المحطّمة للصيغ. يجب أن نكون قادرين على بناء طرق جديدة لفهم، وتفسير، ورؤية ما يقف أمامنا، في مشهد الفعل الوشيك أو المتخيّل، ككلّ منظّم أو كمجموعة من العلاقات.

قد تكون قوّة العقل هذه غيرَ قابلة للانفصال عن البنية الدقيقة للدماغ، ولذلك فإن جذورها التاريخية قد تكمن في التاريخ الطبيعي لذلك الدماغ وفي تطوره، تحت الضغوط الانتقائية، بوصفه أداة لحلّ المشكلات، وعلى الرغم من هذا، فبمجرد توطيدها، فإن هذه المَلَكة لتمثيل مسرح الأحداث باعتباره كليات wholes وحزما منظّمة من العلاقات تتجاوز المناسبات الطبيعية لظهورها؛ فتصبح مبدأ ثوريا لرؤية العالم ككل، وهي تربط مصلحتنا في فهم العالم الظاهر بمصلحتنا في الحط من قدر ما هو فعلي، أو على الأقل أيّ طريقة بعينها لتمثيل ما هو فعلي، بالإصرار على الاحتمالات الأخرى للتحوّل والرؤية.

يكمن التعبير الأسمى عن هذه القوّة في الرياضيات. عند النظر إليها بشكل سطحي، فإن طبيعة استدلالاتنا الرياضية قد تبدو مفسّرة بالكامل بالدمج بين ثلاث خصائص: التفسير، والارتداد(*)، والتكافؤ equivalence.

(*) Recursion: الارتداد، تعبير رياضي يتعيّن كل حد من حدوده بتطبيق إحدى الصيغ على الحدود السابقة [المترجم].

إن الأول والأكثر عمومية من بين هذه الخواص هو التفسير: أي توضيح ما هو ضمني في مفهوم لكلّ أو لحزمة من العلاقات المنظّمة. يرقى مثل هذا المفهوم لاعتباره تلميحا؛ فمحتواه مخفي. وعن طريق تمثيل المفهوم في الرياضيات، سنكون حينئذ قادرين على سبر أغوار المحتوى: أي إظهار ما كان مفهوما ضمنا في التلميح. إن التعامل مع الاستنتاج المفهوم باعتباره مرادفا للتلميح المركّز، ومن ثم اختزال الرياضيات إلى حشو tautology، يعني أن نُخطئ في وصف هذا الإجراء، وأن نتلاعب بكل من صعوبته وقيمته.

والخاصيّة الثانية هي تغلغل الاستدلال التكراري في الرياضيات، ويكون الاستدلال تكراريا عندما يُفعّل إجراء ينطبق عليه بعد ذلك. وباستعمال الاستدلال التكراري، نصبح قادرين على الانتقال من عمليات العدّ إلى التعميمات، وأن نقفز من المعيّن إلى العام عن طريق اقتراح القاعدة العامّة المتضمنة فيما كان، حتى ذلك الحين، يبدو أنه مجرّد عدّ للتفاصيل. إنّ أهمية الاستدلال التكراري، والجانب الذي يختلف فيه بشدة عن الاستقراء induction المجرّد، هو التالي: أنّه يسمح لنا بأن نقتصد في وضع فرضيات قوية وأن نتوصّل إلى استنتاجات قوية وثرية على أساس افتراضات واهية وبالغة الشُحّ. ويفعل ذلك بالسماح لنا باكتشاف الكليات wholes وحزم العلاقات المنظّمة ليس في تخميناتنا حول أيّ قطعة معيّنة من العالم الطبيعي، ولكن بالأحرى في جهودنا الخاصة للتفكير بشأن الأفكار التي نفعّلها في جهودنا لتمثيل كلّ الكليات وحزم العلاقات المنظّمة. وهو كما لو أنّنا نجد أنفسنا محاطين بأكواخ من الطين، التي يتعين علينا أن نمزقها إربا إربا، ولا نمتلك شيئا سوى لبناتها لبناء القصور.

أما الخاصيّة الثالثة للرياضيات فهي خصوبتها في إنتاج الافتراضات المكافئة. ويتكون جزء كبير من الاستدلال الرياضي من إظهار كيف يمكن أن تُعاد صياغة تحليل ما باستخدام مفردات تحليل آخر. إن القول بأن مثل هذه التكافؤات تعريفية فقط، أو اختزالها إلى استرسالات، يعني أن نخطئ في فهم غاية البناء الرياضي؛ فالمغزى ليس تنظيم أعرافنا المتعلقة

بالتنويط (*) الرياضي، عن طريق توضيح أي توليفات من الرموز مترادف وأيها غيّر مترادف، كأننا فهمنا الحقيقة بالفعل ولم يتبق أمامنا سوى أن ننظّم اللغة التي نمثّلها فيها بصورة أفضل. إنّ المغزى هو أن نمكّن أنفسنا من القدرة على تمثيل الكليات وحزم العلاقات المنظّمة من خلال التمييز، في كل مناسبة، بين أفكارنا وبين تعبيراتها التقليدية. نحن نصرّ على قدرتنا على تحرير أنفسنا من المسكة الخانقة لأيّ أعراف بعينها في فهمنا للعلاقات والكليات.

إذا كانت الرياضيات تتميّز فقط بهذه الخواص الثلاث، فلن تكون ما هي عليه: التعبير الفريد عن ندائنا الباطني vocation للمفاجأة والتفوّق في الفكر، ولا تناهينا فيما يتعلق بأفكارنا الخاصة، بل ستكون مجرّد نُصُب لمهارتنا وتعدد مواهبنا. وعلى أي حال، هي تمتلك خاصية رابعة تحوّل أهمية الثلاث الأخرى وتكشف وحدتها المستبطنة، وهذه الخاصية الرابعة هي محاولتها لتطهير نفسها من أيّ محتوى طبيعي - أعني أيّ محتوى من شأنه تقييد إجراءاتها المتعلقة بالتبيين، والارتداد، والتكافؤ - مع استكشاف الطبيعة، وقوانين الطبيعة وتاريخها.

وهنا نجد العنصر الرؤيوي في الرياضيات، أو قوتها الدافعة والمُسكرة. وهو العنصر الذي يمكننا أن نطلق عليه، في لغة علم اللاهوت الأبوي (**)، اسم نُكران الذات kenosis، وهو ضرب من الإفراغ. أما ما يُفرَغ، بتقدم تدريجي ومن خلال كفاح جهيد، فهو بقيّة التقييد في أنماط الارتباط والتنظيم التي تقترحها علينا تجربتنا الطبيعية وأفكارنا حول هذه التجربة، داخل حدود العلم وخارجها.

ربما تطوّرت لدينا القدرة على التفكير بشأن الكليات وحزم العلاقات المنظّمة بصورة أفضل من أجل حلّ المشكلات في ظلّ حاجة إلى التصرّف في حالات معيّنة من الخطر أو الفرصة. وعلى أي حال، فحتى إذا بقيت هذه المهمّة الأصلية سامية، فبوسعنا أن نخدمها بأفضل صورة عن طريق تعميم المَلَكة التي أفرزتها فيما وراء أيّ ظرف بعينه، وفيما بعد أي

(*) Notation: التنويط (أو التنويت): هو التدوين باستخدام مجموعة من الرموز [المترجم].
(**) Patristic theology: فرع من اللاهوت التاريخي يعالج تعاليم آباء الكنيسة [المترجم].

مجموعــة محددة من مثل هذه الظروف. إن إحراز المحتوى بالتخلّص من المحتوى هو ذلك الطموح المتناقض الذي يُبقي على هذه الخاصية الرابعة، والحاسمة، للرياضيات.

إن التواتر الذي أُلهم به فرع الرياضيات بمحاولات حلّ مشكلات العلوم الطبيعية التي لا تكفي لها الأدوات الرياضية المتوافرة لا ينتقص من أهمية هذا التجريد من المحتوى الطبيعي بالنسبة إلى الرياضيات.

ولأن هــذه الفتوحات تمثل محــاولات لاســتخدام التمثيل الرياضي للطبيعــة كتحريض على أن نرى، عن طريق النظــام والارتباط، أكثر مما يمكننا أن ندركه في العالم الطبيعي، فهي تبدو كأننا ســنقفز نحو الطبيعة على أمل أن نقفز إلى ما وراءها.

وهكذا، فبالنســبة إلى عالــم الرياضيات، ليســت الرياضيات خادمة للعلوم الطبيعية؛ إذ تعمل العلوم الطبيعية محرضا للتقدّم الرياضي، وتتخذ مكانهــا بجانب التحريــض المتأصل في التاريخ المهــووس بالذات للتحليل الرياضي.

وهناك، على أي حال، ثمن للحرية وللقوّة الكبرى اللتين تأتيان مع هذا الإنــكار للمحتوى، وهذا الثمن هو اختفاء الزمن. إنّ العلاقات بين أفكارنا الرياضيــة تقع خارج إطار الزمن، فهي عاجــزة عن فهم الزمن. وفي هذا السياق، تختلف العلاقات بين المفاهيم الرياضية عن الارتباطات السببية، التي تمتلك دائما أحداثا مقيدة بالزمن باعتبارها موضوعها الأساسي.

لا ريــب في أن الأفــكار الرياضيــة تُفعّل عادة في وصــف الأحداث المقيدة بالزمن. من الممكن تمثيل التفســيرات الســببية بلغة الرياضيات؛ فالفيزيــاء الرياضية للعصر الحديث هي الطفل الأكثر شــهرة الناتج عن زواج الرياضيات بالعلــوم الطبيعية. اختُرعت فروع كاملة من الرياضيات، مثل حساب التفاضل والتكامل، لأول مرة في أثناء محاولات تمثيل التغيّر، الــذي يحدث ضمن حدود الزمــن، وعلى أي حال، ففــي تلك الفروع من الرياضيات المعنية بصورة مباشــرة بتمثيل التغير النســبي، فإن العلاقات التصورية للتفســير، والارتداد، والتكافؤ ليست هي نفسها مقيدة بالزمن؛ فهي سرمدية. وهي ليست ســرمدية فقط في ذلك المعنى الضعيف الذي

تكون فيه قوانين الطبيعة ســرمدية عندما نتخيّل أنّها لا تمتلك تاريخا؛ بل هي ســرمدية أيضا في المعنى القوي لكونها عاجزة عن الامتزاج مع عالم الأحداث المقيّدة بالزمن.

وما يصح على فرضيات الرياضيات ينطبق بشــكل أكثر عمومية على الارتباطات التصورية التي تشــكّل الموضوع الأساسي للمنطق. ولا يحدث أي اســتدلال اســتنتاجي أو تناقض منطقيّ داخل حــدود الزمن، وحدها أفكارنا حولها هي الأحداث المقيّدة بالزمن.

إن غرابــة الرياضيــات، كمثل حصان طروادة فــي العقل ضدّ الزمن، يمكن الآن توضيحهــا. وإن الرياضيات هي علم لا يتعلق موضوعه بالعالم الطبيعي المنقوع في الزمن، أو التطوير الحرّ للأعراف الاعتباطية، أو عالم منفصل من الموضوعات الرياضية التي تشبه الموضوعات الطبيعية الأخرى باستثناء أنها، مثل الملائكة، تبقى مُخفاة عن أعيننا.

ليست الرياضيات ظلا للعلوم الطبيعية، ولا هي لعبة من الحيل العقلية، ولا هي دراســة للموضوعات التي ســتكون مثل غيرها لو كانت مادية. إن الرياضيات هي الاستكشاف الرؤيوي لأي صورة مزيفة للعالم، وهي دراسة للعالم - العالم الوحيد الموجود - باستثناء أن الزمن قد انتُزع منه.

يبدو الأمر كأننا ســنأخذ من الطبيعة شــريان حياتها - الزمن - ومن خلال المحافظة عليه من الفساد، نجعله خالدا لأنه سرمدي. ومن المفارقة أنه من خلال دراســة هذه الصورة المزيفة نقوم بتســليح أنفســنا بصورة أفضل للكفاح ضدّ استعبادنا للأفكار المحدودة حول النظام والعلاقة التي تقترحهــا علينا التجربة والعلم. ومن خلال إبعاد أنفســنا عن العالم الذي يتغيّر تحت ظلّ الزمن، فنحن نجهّز أنفسنا بصورة أفضل للتعامل مع ذلك العالم، نحن نضاعف مخططات الارتباط التي نجلبها إلى فهمنا للأحداث الطبيعية. ونحن نؤكّد الســمة الثانية للعقل - تلــك المفاجئة والمتجاوزة - بالتعبير عن، وتطوير، قدرة الخيال على تجاوز انطباعات الطبيعة.

ولذلك سيكون من الخطأ أن نفترض أن السنوات المائتين التي كافحت فيهــا الرياضيات من أجــل ترويض فكرة اللانهائــي، وإخضاع اللانهائي للطــرق المتناهية finitistic، يمكــن الآن أن تليها مائتا ســنة أخرى تأتي

فيهـا لإنصاف حقيقة واشـتمالية الزمن. لا ضرورة لأن يمنعنا أي شـيء مـن إثراء الأدوات الرياضية الموجودة تحت تصرّفنا لتحليل التغيّر المتقطع والتفاضلي في القوانين وكذلك في الظواهر.

وعلـى أي حال، تفرض هذه المهمّة صعوبات من رتبة مختلفة كليّا عن تلك التـي أحاطت بمحاولة فهم اللانهائي عـن طريق وضعه في حجمه الطبيعي. ولأن الرياضيـات بطبيعتها غريبة alien تماما عن الزمن، فلن تكـون قادرة على أن تُرينا كيف نفكر رياضيا في عالم تتغيّر فيه القوانين والظواهـر معا. لن تمتلك رياضيات الزمن قائـد جوقة الترتيل Cantor الخـاص بها. علينـا أن نتعلّم أولا، بالحدس، والتجربـة، والنظرية، كيف يمكننا أن نفكّر في مثل هذا العالم - عالم واقع ضمن الزمن - ماديا. من الممكن أن تبرّر الرياضيات مثل هذه الفهم، لكنّها لن تتنبّأ به.

دائما ما توحي اسـتدلالاتنا الرياضية والمنطقيّـة إلينا بحقيقة وجود عالم سرمدي. وبالتالي فنحن نُغرى بأن نخلط بين هذا العالم المحنط وبين العالم الأصلي. وعلى أي حال، فلا شيء أكثر حقيقية من الزمن. وبطريقة ما، فهو الشيء الحقيقي الوحيد.

فرضية امتلاك التجربة الإنسانية لبنية زمانية محتومة

تمتلـك تجربتنا بنية زمانية temporal معيّنة، ولا يمكننا فهم أنفسـنا مـن دون فهم هذه البنية. ومن الخطأ افتراض أنها مجرد مصدر لصرف الانتبـاه والتوهم، أو شـيء لقمـع الأفضل لتحقيق بصيرة لا شـخصية وموضوعية للعالم. علينا في الحقيقة أن نصححها. وعلى الرغم من هذا، فإذا كنا نسـعى بشـدة إلى أن نقمعها، فنحن لا نقترب كثيرا من معرفة متحررة من أغلال الجسـد. ولا نقوم إلا بتمكـين العنصر المضاد للزمن antitemporal فـي وعينا - أي العنصر الممثّل في الرياضيات والمنطق - من تولي زمام السيطرة.

نحن لا نصادف الزمن ككائنات منفصلة وعديمة السياق، بل نواجهه ضمن حالة معينة. هناك فينومينولوجية إنسـانية للزمن: تجربة الزمن وأنفسـنا ككائنات زمانية. ليس هناك أي مـن عناصر حالتنا أعمق أو

أكثر انتشارا. وتمتلك فينومينولوجية الزمن هذه بنية محددة ومدهشة. ومثلها كل شيء في الحياة وفي الواقع، فهي أيضا تتغير. وفي الحقيقة، هي تتطور تاريخيا، مستثيرة بالأفكار ومتأثرة بالترتيبات، وبالممارسات، وحتى بالماكينات. وبعبارة أخرى، فإن فينومينولوجية الزمن هي في حد ذاتها زمانية. وعلى أي حال، فإن استمرارياتها وتوقفاتها تمثل بعض الاستمراريات والتوقفات الأكثر أساسية لطبائعنا. ليس هناك شيء غير مترابط أو خيالي فيما يتعلق بمحاولة تغيير تجربتنا مع الزمن، فرديا وجماعيا. فهي ليست غير ذات جدوى أو حمقاء، بل هي صعبة ليس إلا.

إن كوننا مقيدين بالزمن هو أكثر ما نتشارك فيه مع كل الحقيقة. بطريقة ما، نحن مصنوعون من الزمن. ولذلك فإن تحليل فينومينولوجية الزمن يكتسب أهمية خاصة؛ فمن خلاله يمكننا أن نفهم كل ما يميزنا عن العالم المحيط بنا، وما يربطنا بذلك العالم. دعونا نر هذه النقطة مبسطة في بادئ الأمر، وبعد ذلك لنقم بتعقيد الصورة.

تقع حقيقتان في القلب من فينومينولوجية الزمن، والحقيقة الأولى هي أننا كائنات حية تعيش وتموت، أما الحقيقة الثانية فهي أننا ننفذ المشاريع ونشكل الارتباطات، ونسعى إلى تقوية مثل هذه المشاريع والارتباطات ضد ويلات الزمن.

تكتسب المعرفة المسبقة بالموت أهمية محورية بالنسبة إلى الحقيقة الأولى، فحقيقة وتلميحات الموت هما ما يمنح تجربتنا خاصيتها من التركيز الدراماتيكي. وهو ما يفسر الطبيعة المتدرجة والمتعذرة العكس لتجربتنا، ليس هناك ما يكفي من الزمن لأن نعمل كلّ شيء مرة أخرى بشكل مختلف، أو أن نمتلك ما يكفي من الفرص الثانية. وهي تحدد تجربتنا حول كيف تُجعل الحياة الإنسانية ذات مغزى وكيف يمكن تدمير مغزاها. ليس في وسعنا حل مشكلة المغزى عن طريق التأجيل إلى ما لانهاية، كأن الخلو من المغزى في هذه اللحظة يمكن معالجته دائما بوساطة المغزى لاحقا أو بوساطة القدرة على التحديق إلى بدايات الزمن.

إن موقعنا بوصفنا كائنات حية تعيش وتموت بمرور الزمن يقع في جذور السمة الأكثر مهابة من تجربتنا: التفاوت غير المحسوب والمستعصي بين مقياس الحياة الإنسانية وحقيقة الكون حولنا. وهذا التفاوت يسلبنا الحق في الإيمان بأننا في شراكة مع السياق الطبيعي لوجودنا؛ فنحن نتشارك في زمانيته، لكننا لا نستطيع التشارك في مقياسه.

إن الفرق في المقياس مطلق وحاسم إلى درجة أنه يُدخل إلى خبرتنا بالعالم عنصرا من الإرهاب الصرف. فنحن نواجه الإغراء الدائم لاختزال العمل الأسمى للعقل - ديننا، وفلسفتنا، وفنوننا - إلى تزويدنا بصنوف السلوان ضد هذا الإرهاب. وعلى أي حال، فنحن لسنا في حاجة إلى التلبيس بالسكّر ولا إلى التهويدات lullabies؛ فما نحتاج إليه هو أن نرى الموقف كما هو، وأن نجد طريقة لتأكيد مصالحنا وأنفسنا على هذا الأساس.

تمثل حقيقة الموت فضيحة وإهانة لأنها تفرض المحدودية والنهائية finality في مواجهة تجربتنا للانفاد inexhaustibility. إن خصوصية تجربتنا في كل بُعد، من صنع الأشياء إلى تشكيل الارتباطات وامتلاك الأفكار، تتحدى كل الصيغ والتقييدات. وعلى أي حال، فالموت يمثل تقييدا أسمى، وتمثل حقيقته صيغة لا يمكن أن تُعصى.

إن تجربتنا مع الزمن، على أي حال، لها جانب ثان: فعبر الزمن وضد الزمن، نحن ننفذ المشاريع ونشكّل الارتباطات. ويغيّر هذا الجانب الثاني أهمية الأول، ويحوّل السياق الزماني لوجودنا إلى مناسبة لتضارب الرؤى ولإنتاج الجديد.

في القَدَر الزماني لمشاريعنا وارتباطاتنا، نرى أنفسنا بوضوح أكبر مما يمكننا أن نرى به أنفسنا مباشرة. فعلاقتنا به تمثل جزءا كبيرا من تجربتنا مع الزمن. فمن ناحية، هي الساعات الحقيقية التي نقيس بها الزمن، وهي تستغرق وقتا لتتشكّل وتكتمل؛ أما الخطوات والفترات المستغرقة في صنعها فهي إحصاء أيام حياتنا. ومن الناحية الأخرى، فهي رهينة للشك والهزيمة لأنها تؤدى ضمن إطار الزمن. وتعرضها للدمار هو تعرضنا نفسه للدمار؛ كما أن عجزها عن ترويض ما لا يمكن توقّعه هو عجزنا نفسه عن ترويض ما لا يمكن توقّعه.

نحن نصوغ المشــاريع وننفذها، ونشــكّل الارتباطات ونعيشها. إن المشاريع والارتباطات تمثل الاســتجابة الوحيدة التي نمتلكهــا في وجودنا نحو التركيز الحاد والمســاق المتعــذر العكس للزمن. وإذا كان هناك اتجــاه في حياتنا، فهو اتجاههــا؛ وإذا كان هناك مغزى لحياتنا، فهو مغزاها. وهي تُعرّف حدود عالم مبني على مقياسنا نحن، وليس على المقياس المرعب، والمدمر للإنسانية وللعالم حولنا. وعلى أي حال، فمن الممكن ســحقها، وفي النهاية سيقهرها الزمن. قد نتعامل معها على أنها خالدة، لكنها خالدة فقط مادامت باقية فقط.

إن العلاقة بين حالتنا ككائنات حية محكوم عليها بالموت وســعينا وراء المشــاريع والارتباطــات تكتســب أهميتها في مقابل خلفيــة من معارضة أخرى: المقارنة بين الجوانب الصيغية والمفاجئة من تجربتنا. يحتل الروتين والتكرار جزءا كبيرا من حياتنا العملية والعقلية. وهما ليســا مجرد نفاية؛ فهما يمثّلان مبدأ اقتصاديا ومبدأ تكامليا في الوقت نفسه.

وكمبدأ اقتصادي، هما يوفران وقتنا لتلك الأنشطة التي لا نعرف حتى الآن كيــف نكررها تحت صيغة ما ومن ثم نجســدها في ماكينة؛ وبالتالي يســمحان لنا بتحويل أفق انتباهنا بعيــدا عن التكراري باتجاه ما لا يمكن تكراره بعد. تُميت العادة تجربة الزمن، أما التحول من المألوف إلى ما ليس مألوفا بعد فيستعيدها.

وكمبدأ تكاملي، هما يمكّناننا من تنظيم تجربتنا وهويتنا. تمثل عاداتنا قاعدة ضرورية لإحساســنا بالذات، وباســتمراريتها، وكمالها. وهما ليسا مجرد عبء؛ بل هما يشــكّلان ويمكّنان. إن استمرارية الذات، المكفولة من خلال العادة، تمثل شرطا مسبقا آخر لتجربتنا مع الزمن.

يمثل الديالكتيك بين الروتين والاختراع خاصية أساســية لإنســانيتنا، وهو ليس مقتصرا على السلوك؛ فهو السمة المميّزة للتخيّل. ويتقدم فهمنا للعالــم من خلال إزاحة تحدث على مرحلتين، يمكنك أن تســمي الإزاحة الأولى المسافة، والثانية التحوّل.

وصف كانط الإزاحة من خــلال التباعد عندما عرّف التخيّل باعتباره القدرة على تمثيل ما هو غائب. إن الجانب الروتيني لحياة الفهم والإدراك هو زواج تجربتنا المألوفة لــلإدراك بمخطط مطلق، والذي نتركه من دون

تحدٍ. وتبدو التجربة والمخطط متلازمين، فالأخير هو التعبير المباشـــر عن الأول. وعندئذ يتقهقر الإدراك إلى تحديق، أما ما نسميه الفهم فسيتوقف عن الوجود.

مـــن أجل أن تكون هناك تجربة إنســـانية للفهم، علينا أن نتخلى عن الإدراك الفـــوري - لأنه ليس أمامنا، أو لأننـــا قادرون على التعامل معه كمـــا لو أنه ليس كذلك وأن نتذكره كصـــورة. علينا إذن أن نكون قادرين علـــى إدراج التفاصيل تحت أصناف، أو أنواع، أو فئات. ومثل المحامين، وعلينـــا أن نصنف بســـهولة معظم الوقت، وأن نواجه الشـــك والالتباس لبعض الوقت.

إن إبعاد التجربة الآنية، المســـتردة في الذاكرة والمنظّمة بالفهم، يجلب المشـــكلات علـــى زواج الإدراك المعتاد بمخططاتنا المطلقـــة categorical، ويســـمح لنا برؤية الأبد من جديد. وعلى أي حال، فذلك غير كاف؛ فهو لا يكفي لوصف العمل المُنجز بالتخيل.

أمـــا الإزاحة الثانية فيجب أن تكمل جهـــد الإبعاد: إزاحة التحوّل. فلا التخيل ولا العالم المتخيّل سيكون على ما هو عليه إذا كان بإمكاننا أن نُبعد أنفســـنا عن الآني فقط لتغيير المشـــهد الذي يقترن فيه الإدراك المألوف بالأصنـــاف المألوفـــة. إن جداليـــة تصنيفاتنا المطلقة متجـــذرة في تحول الأحداث الظاهراتية التي تنطبق عليها.

لا يرجع العقل بشـــكل لانهائـــي إلى قائمة ثابتة مـــن الأنواع الطبيعية للأشياء؛ فليس هناك مثل هذه القائمة الثابتة. في العالم الموجود - كل من العالم كما يظهر في التجربة، والعالم كما يُستكشـــف ويُكشف على فترات متقطعة من قبل العلم التجريبي - فإن كل شيء من نوع ما يمكنه أن يصبح نوعـــا آخر من الأشـــياء من خلال مجموعة من التحولات المتوســـطة التي تحدث تحت ظروف معينـــة. قد تكون مثل هذه التحولات عديدة ومعقدة، وقد تســـتغرق وقتا طويلا. وقد ينتج منها، بل إنها ســـتُنتج في الحقيقة - عاجلا أو آجلا - تغيّرا، ليس في أنواع الأشياء الموجودة فقط، ولكن أيضا في ماهية اختلاف نوع من الأشـــياء عن الأنواع الأخرى، أعني في طبيعة الأنواع الطبيعية.

لنتدبـر مثال الانْتِـواع (*) في التطـور البيولوجـي. إن ظهور المجال البيولوجـي biosphere على الأرض لم يضف أنواعا طبيعية جديدة فقط إلـى قائمة سـابقة؛ بل إنه غيّر آليـات إنتاج الأنواع الطبيعيـة - إذا كنا ننظر إلى النـوع الحي species باعتباره ضربا مـن هذه الأنواع - وعدّل معنى التمييز بينها. إن الصخرة البركانية والصخرة الرسـوبية لا تختلفان بالطريقة نفسها أو بالمعنى نفسه الذي يختلف فيه نوع من الأحياء عن آخر من نفس النوع. وبالإضافة إلى ذلك، فإن التغير في طبيعة الأنواع الطبيعية لم يحدث مرة واحدة فقط، مع بداية ظهور الحياة، بل استمر في الحدوث. فمع الاختيار الجنسي، على سبيل المثال، جاء تضييق قُمع الأنماط البديلة من الجسـم ولكن أيضا أساس لتطور آليات وراثية تنظيمية من شأنها أن تفسـح المجال لما لدينا بمرور الوقت: مقدرتنا السـلبية - أي قدرتنا على تحدي الصيغ وعلى تجاوز القيود.

نحـن معتادون النظـر إلى إعـادة الاختراع البيولوجيـة للاختلاف باعتبارها استثناء بعيد الاحتمال بصورة مدهشة للتنظيم الكوني للمادة. وعلينا، بدلا من ذلك، أن نفكر فيها كمثال على خاصية واسـعة الانتشار للعالـم وهي أن قائمة الأنـواع الطبيعية تتغير فـي طبيعتها وكذلك في تركيبها. وتمثل هذه الخاصية سـمة لتحوّل التحـوّل، بمعنى أنها إحدى سمات الزمن ونتيجة لحقيقته.

نحن نتخيّل شـيئا ما بتمثيله ليس فقط باعتبـاره غائبا، ولكن أيضا باعتبـاره متغيّـرا. يندمج تغير الظواهـر أو الأحداث فـي تغير الأنواع الطبيعيـة الذي تجسـده الظواهر أو الأحداث، كيـف تختلف بالإضافة إلـى ما هيتها. لا يمكننا التعامل مع الأفـق الخارجي للاحتمال، فالفكرة الشـبحية للاحتمال هـي وهم. وإذا أعطي وقتا كافيـا، فلن يكون هناك فضاء مغلق ونهائي من التشـكيلات الممكنة التحقيق. وعلى أي حال، في وسـعنا دائما أن نرى الخطوات المقبلة للتحـوّل بطريقة أو بأخرى، وإلى درجة ما أو إلى درجة أخرى. ويمثل فعل ذلك جزءا مما يعنيه تخيّل عالم زماني، ضمن حدود الزمن.

(*) Speciation الانتواع: تَشَكُّل تطوريٌّ لنَوْعٍ جَديد [المترجم].

إن التعبير الرئيسي عن السمة الموحّدة للحياة في الشخصية هو خاصية - أو شكل متصلّب من الذات - محاطة بدرع واقية من الروتين الفردي والاجتماعي. وتمتلك علاقتنا بخاصية ما طبيعة علاقتنا نفسها بكلّ السياقات المنظّمة الأخرى لنشاطنا، فنحن نحتاج إليه، ولكن ليس من الضروري أن نستسلم له. فهو نحن، لكننا أكثر منه. يتطلب تطور الشخصية كلا من اعتناق العادة وتحطيم العادة، وكلا من تشكيل الطبع وإعادة تنظيم الطبع جذريا. ومن دون مثل هذا التحطيم ومثل إعادة التنظيم هذه، فنحن نجعل أنفسنا محدودين ليس إلا؛ إذ تُنكر ونقمع الجانب المفاجئ والمتجاوز لطبيعتنا.

ومن بين علامات الشر الذي يفعله بنا مثل هذا الاستسلام نجد تجربة الضجر، وهي إشارة إلى الطاقة غير المستغلة، تمرد اللانهائي بداخلنا ضد المتناهي، وشكوى المرونة المُنكرة ضد الصلابة المفروضة. ومثل كل المظاهر الأكثر عمقا من تجربتنا، فهو ليس ثابتا؛ إذ إنه عرضة للنقد وللتحول. ومع تنظيمنا مؤسسات المجتمع وممارسات الثقافة بحيث تجعل نفسها أكثر انفتاحا بالكامل على التحدي والمراجعة، نُصبح أكثر تعرضا للضجر. نحن نصوغ فكرته؛ وتساعد الفكرة على خلق الشيء ذاته.

ثمة علامة أخرى على الشر نفسه هي إخماد الإحساس بالمرور بفعل الزمن، فمع فقدان تحوّل التحوّل داخل تجربتنا الخاصة، نحن نفقد أيضا الوسيلة التي يمكننا من خلالها أن نقيس وبقوة، ومن ثم بمعايشة، مرور الزمن. تتعرض المشاريع والارتباطات للإزاحة بفعل الروتينات وتجلبنا بذكاء إلى عالم تخفُت فيه حقيقة الزمن.

ومن هذا السير النومي sleepwalking، العدائي للحياة والمدمر لآمالنا لتأليه الإنسانية، تحمينا تجربتان متعارضتان. واحدة من هاتين التجربتين المبرزتين للزمن والموقظتين للذات هي التوقف من الخارج - الثروة وسوء الحظ، الاعتكاس والتضليل: وهو أحد مظاهر حقيقة أن كل مشاريعنا وارتباطاتنا رهينة للزمن. وبينما هي تتآكل من أسفل بفعل العادة وبفعل اليأس الصامت المصاحب لها، تصبح مهددة من الخارج بفعل قوى عالم لم نمتلك قط ما يكفي من الهيمنة عليه. إن نتيجة هذا التوقف العنيف،

والمشـــابه لفتح نظام اجتماعي متصلّب عن طريق الحرب، هي إعادة تأكيد حقيقة الزمن في أذهاننا. وهي إعادة للتأكيد ستمتلك قوة معينة إذا مثّلت لنا أكثر من التغير: التغير في كيفية حدوث التغير.

أما التجربة المعاكســة فهي تلك التي نحققها متى كنا قادرين على تكريس أنفسنا بكل تركيز وإخلاص لارتباطاتنا ومشاريعنا. وحينئذ قد يبدو الأمر كأن الزمن توقف - الزمـــن المقيس بالأحداث الخارجية - ووحده الزمن الداخلي - الزمن المقيس وفقا لتنفيذ الارتباط أو المشروع - هو ما يبقى لتتم معايشته وعــدّه. نحن نعلم أن هذا التحرر عابر وأنه ســيُحرم ببــطء من حياته بفعل العادة وســيُلغى في النهاية من خلال التدمير بفعـــل الزمن. وعلى الرغم من هذا فخلال مثل هذه اللحظات، نحن نحقق التجربة الوحيدة للسرمدية التي لا يلزم أن تحتاج إلى الوهم واللامبالاة والتي لا تؤدي إلى تدمير الحيوية.

كيــف يمكننا أن نمتلــك كلا من هــاتين التجربتين في الوقت نفســه - تجربـــة أن نُوقَظ بفعل الزمن - أي تعجيــل الإزعاج من قبل العالم الهائل خارجنا وتجربة تكريس أنفسنا من دون تحفظ للجريان المعلّق بفعل الزمن لمشاريعنا وارتباطاتنا؟ لا يمكننا ذلك، فمثل هذه التوليفة تُستثنى بمحدودية حياتنــا وبفعل تحيز موقع الأفضلية الــذي نمتلكه. يمثل ذلك فكرة وجود ضرب من الســعادة التي يجب أن تراوغنا إلى الأبد، ويرقى إنكارها علينا إلـــى كونه مجرد تعبير آخر عن الاختلاف بين مــا يعنيه أن نكون الله وما يعنيه أن نصبح ربانيين أكثر.

ليس في وسعنا التوليف بين هـاتين التجربتين؛ فكل ما يمكننا أن نتمناه هو امتـــلاك مزيد من كلتيهما واســتخدام القدرات الناتجــة من الثانية، لتحمل تقلبــات الأولى بصورة أفضل، مع الاعتراف - بعينين مفتوحتين - بحقيقة الزمن التي لا ترحم.

فإذا سُــئلنا، إذن، عن ماهية الزمـــن، فعلينا ألا نجيب فقط بالقول إنه الفـــرق بين ما يتغير وما لا يتغير، وإنه أيضا يمثل تحوّل التحوّل. علينا أن نســتطرد لوصف بنية الفينومينولوجية الإنســانية للزمن، مع الإقرار بأنه كلي في وجودنا، ومع ذلك فهو عُرضة في الهامش لإعادة التفسير والتنقيح التراكميين، في ضوء أفكارنا وبقوة ترتيباتنا.

علينـــا ألا نفهم بنية التجربة الزمانية هذه لمجــرد أن نرفضها بصورة أكثر اكتمالا باعتبارها هذيانا تفرضه علينا طبيعتنا ككائنات تتســم، برغم أنهــا قد تكون أرواحا متجاوزة للســياق، بأنها كائنات حية تتعرض للموت أيضا. وبدلا من ذلك، فهو الشــكل الإنساني على نحو مميّز الذي نتشارك خلاله في الحقيقة الكونية للزمن. وإذا حاولنا إهماله باعتباره خياليا، فلن نُترك مع وجهة نظر من فوق أو من خارج أنفسنا؛ فسنترك أنفسنا ببساطة من دون وســيلة للدفاع في مواجهة حصان طــروادة الموجود داخلنا، ذلك الجــزء من تفكيرنا، وخصوصا المنطقــي والرياضي، الحَرون على الزمن. وعند فحص العالم من ذلك المنظور الســرمدي، فلن نراه من دون انخداع؛ لكننا سنراه بصورة أقل اكتمالا.

ليس أمامنا ســوى طريق واحــد: الإيمان بحقيقة الزمــن، وبعد ذلك توســيع قدراتنا على الملاحظة والفهم، من خــلال اختراعاتنا الميكانيكية والتصورية، خارج نطاق تجربتنا المحسوســة الآنيــة. وخلال تلك العملية، ســنضطر في كل مناسبة إلى أن نقايض قربنا الشديد من العالم الظاهر مقابل بصيرة أكثر عمومية وأشــد بُعدا. وكلمــا ازدادت آنية التجربة، زاد تشكّلها بفعل الحقائق المحتملة لطبيعتنا المجسّدة وبفعل تطورها.

وكلمــا ازداد بُعــد وعمومية تفكيرنا، على رغم أنه مجــرّب على الأطراف الخارجية للتخمين الســببي، كما هي الحال في العلــوم الطبيعية، ازداد تلوّثه بالمجاز أيضا، على رغم إعادة صياغته كنظرية علمية. ليس في وسعنا أن نمتلك معرفة تتســم بكونهــا حميمية وعامة، أكثر مما يمكننــا أن نجمع في التجربة نفسها بين معنى كوننا نستيقظ على حقيقة الزمن بفعل إزعاج من الخارج، وبين معنى أن نتحرر من مرور الزمن عن طريق الانشغال بمشاريعنا وارتباطاتنا.

إن الخيط الموحّد بين المنظورين من الداخل ومن الخارج هو الاعتراف بحقيقــة الزمن. يمر الزمن بجميع المراحل، مع تغير التغير، وهو الشــيء الوحيد الذي يبقى دائما.



7

وعي الذات: تخيل الإنسانية

> «يتعين علينا اليوم أن نعيد اختراع الأشكال المؤسساتية والفرضيات الأيديولوجية للتعددية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.. علينا أن نجعل التكرار في المجتمع وفي الثقافة، وكذلك في الحياة الداخلية للعقل، تابعا لخلق جديد»
>
> المؤلف

نزع سلاح التخيل: العقلنة والأنسنة والإفلاتية

إن مفهوم الذات والعقل اللازم لتزويد بديل كاف للفلسفة الدائمة يجب أن يُدرك في ممارسات العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية إذا رغبنا في إداركه أصلا. وإذا كان منظور الإنسانية المستنيرة بموضوعات القوة، والاحتمال، والمستقبلية، والتجريبية هو صميم أي براغماتية مردكلة، فإن إدراك هذا المنظور بالطريقة التي نستخدمها لفهم من نحن وما يمكن أن نصير إليه هو تلك الفلسفة ذاتها. فنحن لم ننجح في برنامجنا الثقافي حتى حولنا الممارسات التي نفسر بها تجربتنا ونتناقش حول فرص نجاحنا.

واليوم، على أي حال، نجد العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية تهيمن عليها نزعات مناهضة لمثل هذا البرنامج. ومن ثم هناك تزايد متصاعد في أهمية ثلاث طرق للتفكير – هي: العقلنة، والأنسنة humanization، والإفلاتية escapism. وتتخذ كل منها مقرا لها في مجموعة متميزة من المجالات، فيما يعارض أنصار كل منها مؤيدي الأخريين. وعلى الرغم من هذا، فهي تعمل معا بجهالة لنزع سلاح التخيل المتجاوز وتثبيط الإرادة المحولة transforming will.

تُطبع هذه النزعات رؤيتنا للمجتمع حتى عندما يبدو أنها تقوض هذه الرؤية. ومادام مجال الصراع العملي والأيديولوجي حول شروط الحياة الاجتماعية محددا، فسيظل مثل هذا التطبيع لا جدال فيه.

ويتمثل تأثيره الأساسي في جعل الترتيبات الحالية وطريقة التفكير المألوفة تبدو طبيعية وحتى ضرورية. في الماضي، كثيرا ما أنتج الفكر الاجتماعي مثل هذا المظهر المتسم بالطبيعية naturalness والضرورة عن طريق الادعاء بأن بنية المجتمع هي صنيعة القيود المتجذرة والحاسمة في الوقت نفسه. وفي بعض الأحيان، أضيف إلى هذا الادعاء فرضية أخرى تقول إن تحول البنية كان موجها إلى الأمام بفعل قوى شبه قانونية، وقد أنتجت طرق عمل هذه القوى تعاقبا تطوريا محددا سلفا من أشكال التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي، أو قُمعا متضيقا من الاحتمالات المؤسساتية.

إن المعتقدات التي أصبحت تهيمن على نحو متزايد على العلوم الاجتماعية والإنسانيات تؤدي إلى نتيجة مماثلة، ولكن بشكل غير مباشر. وهي تفعل ذلك عن طريق الادعاء بأن القيود غير المرنة أو القوى شبه القانونية تشكل أساس المؤسسات، والممارسات، وأشكال الوعي الحالية أقل منها بتجاهل أو إنكار تخيل الفرصة التحولية، أي الخطوات التالية التي يمكننا من خلالها، في الفكر والممارسة، أن ننتقل من هنا إلى هناك.

وفقط عندما تكون هناك أزمة – أعني مشكلة لا تَعرض البنية الراسخة لها أي حل جاهز – نتجاوز حدود أفكارنا وطرقنا الحالية. وعندها فقط يبدأ البحث عن طرق بديلة للتفكير. وعلى أي حال، ففي الفكر، كما في

الحياة الاجتماعية، ثمة علامة تجريبية تتمثل في أننا لسنا بحاجة إلى انتظار حدوث أزمة. يقوم التخيل بعمل الأزمة من دون أزمة، مما يمكننا من أن نعايش التغيير من دون أن نتعرض للخراب. لا يمكن للتخيل أن يقوم بهذا العمل ما لم يكن مجهزا على نحو مناسب. نحن نحصل على المعدات التي نحتاج إليها عن طريق إعادة بناء المعدات المتاحة. إن انتقاد الأشكال السائدة من المعرفة الاجتماعية في أي زمان كان ينتج ضربا من القيمة الدائمة، بالإضافة إلى الفائدة الآنية: الاستبصار بما يلزم لاستخدام النظرية ضد القَدَر.

إن العقلنة rationalizing هي النزعة السائدة في العلوم الاجتماعية الإيجابية، وخصوصا في أشد هذه العلوم تأثيرا - أي الاقتصاد. تنادي نزعة العقلنة بأن ممارسات ومؤسسات المجتمعات المعاصرة يبررها البقاء عند التنافس مع البدائل الفاشلة. إن الغربلة التراكمية تُظهر ما ينجح، أما النجاح فيؤكد الأعلوية.

ولفهم نوع العقلنة السائدة الآن في العلوم الاجتماعية، علينا أن ندرك ما قبل تاريخها prehistory: هناك اتجاهان متميزان تماما من الفكر، ومتشابكان في ممارساتنا الحالية للعقلنة.

يأتي أحد الاتجاهين من النظرية الاجتماعية الكلاسيكية. وهو موضح بأفضل صورة في تعليمات كارل ماركس. وتتمثل فكرته الرئيسية في أن ما نُغرى بالتعرف عليه باعتباره القوانين الكونية للتجربة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية هو في الحقيقة النظاميات المتميزة لأي ترتيب مؤسسي معين للحياة الاجتماعية والمعتقدات الراسخة التي ترشده. ونحن نخطئ في التعرف على الخاص باعتباره عاما، وعلى العابر باعتباره مستديما. إن البنية العميقة المحددة تشكل الروتينات والنزاعات السطحية للمجتمع.

في هذه النظرية الاجتماعية الكلاسيكية، تجيء فكرة البنية العميقة مرتبطة عادة بافتراضات أخرى. ومن بين هذه الافتراضات فرضية الإغلاق، فهناك قائمة مغلقة، مقررة سلفا من الخيارات البنيوية في التاريخ العالمي مثل «أنماط الإنتاج» لكارل ماركس وهي الإقطاعية، والرأسمالية،

والاشـــتراكية. ولا يصبح مجال القائمة ظاهرا إلا عند التفكير فيما حدث في السابق، لكن تركيبته ليست جاهزة لأول من يريدها. إن النتيجة العملية هي قيد جذري على المعنى الذي يكون فيه التاريخ مفتوحا.

ثمة افتــراض ثان هو فرضية اللا تجزؤ indivisibility. فكل من هذه البنى - على ســبيل المثــال: أنماط الإنتاج الإقطاعية أو الرأســمالية في النظرية الماركسية - يمثل نظاما غير قابل للتجزئة؛ فأجزاؤه المختلفة تقف أو تسقط معا. وثمة نتيجة عملية لذلك، وهي أن السياسة يجب أن تتكون إما من إصلاحات مســوفة، تتحرك ضمن حــدود أحد هذه الأنظمة غير القابلة للتجزئة، وإما من تحول ثوري، يستبدل أحد هذه الأنظمة بآخر.

أما الافتراض الثالث فهو فرضية التعاقب شــبه القانوني: وهو منطق لا يقاوم من التحول، ينشــأ عن التوترات والتناقضات الداخلية لكل شكل مؤســســي مــن الحياة الاجتماعية، ويقــود إلى الأمــام متوالية مقدرة من الأنظمة المؤسســاتية. ويتســم الصراع والرؤية بعجزهمــا عن خلق جدة حقيقية؛ فلا يمكنها أن تكشــف سوى المستقبل المقدر لنا. ومع تزايد حدة النزاع، يصبح منطق مصالــح المجموعة أو الفئة أكثر وضوحا. إن العقاب المتمثل في الانخداع بمحتواه يمثل فشــلا سياســيا. وثمــة نتيجة طبيعية لهــذه الفرضية، وهي أن التفكير البرامجي لا محل له هنا؛ فالتاريخ يوفر المشروع، ومع ذلك فليس من دون أسى ساحق للقلب.

بيد أن هذه الفرضيات الثلاث خاطئة، وفهم السياسة المشكلة بواسطتها يُهدر فرصة بناءة. وليست هناك قائمة موجزة بالطبقات المؤسساتية المعروضة للإنسانية، وبالتالي فإن الاختلاف والابتكار في خواص، وكذلك في محتوى الترتيبات المؤســســاتية، يكون حاســما بدرجة أكبر مــن حيث الأهمية. كما أن الأشــكال المتعاقبة للتنظيم السياســي والاقتصادي والاجتماعي ليست أنظمة غير قابلة للتجزئة، تقوم أو تسقط معا؛ فإعادة بنائها التدريجية - أو إصلاحها الثوري - هي النمط النموذجي للسياسة التحولية. وليست هناك مجموعة من القوى التي لا تقاوم تقرر ســرعة واتجاه التغيير؛ فنحن الذين نقررهما. وفي الوقت الحاضر، نحن نواصل تقريرهما تحت النظام المرعب للفاجعة، وحبذا لو أمكننا إحداث التغيير من دون كارثة.

توقفت طريقة التفكير المشكلة بهذه الفرضيات منذ فترة طويلة عن أن تمثل عقبة أمام التبصر، لأنها توقفت منذ زمن عن أن تكون قابلة للتصديق. وفي سياق انحدارها البطيء، على أي حال، أسقطت معها لب الحقيقة الأساسية التي تحتويها: أي أننا في كل ظرف تاريخي نكون سجناء لبنية من الترتيبات والفرضيات التي نخلط بسهولة بينها وبين طبيعة المجتمع والإنسانية ذاتها. نحن ننال الحرية والقوة بتحقيق ضرب من الإتقان الثقافي والعملي لمثل هذه السياق، ونحن نتقدم من خلال إصلاحه.

علينا أن ننقذ هذه البصيرة من الجثة المتحللة للنظريات الجبرية necessitarian التي تبقى مغلفة بداخلها. وفي أثناء قيامنا بإنقاذها، علينا أيضا أن نضيف إليها فكرة كانت غريبة دائما عليها: فكرة أن مصالحنا تتطلب منا، وسلطاتنا تمكننا، تغيير طبيعة وكذلك محتوى سياقاتنا المألوفة للحياة والفكر. يمكننا أن نصوغ الأطر، في المجتمع والثقافة، التي تسمح بل وتشجع على إعادة صنع أنفسنا، بدون أزمة، في أثناء أنشطتنا العادية.

وعلى أي حال، فقد بني الخط الرئيسي لتطور علم الاجتماع الإيجابي على رفض أي من هذه البرامج الثقافية، ولقد رفض الاتجاه العام المقارنة بين الروتينات السطحية والبنية العميقة للحياة الاجتماعية، مما يقلل من قيمة عنصر التوقف والتباعد المحتوم في التاريخ. وقد صور الترتيبات والفرضيات غير المتنازع عليها كأنها تشكل مجتمعا وثقافة ليسا أكثر من كونهما البقية المتبلورة للنزاعات والتسويات العادية.

ومن خلال هذا الإنكار لإمكانية التوقف والتباعد الجذري، أدى مرة أخرى إلى التطبيع ذاته للنظام الراسخ، والذي ثارت ضده النظرية الاجتماعية الكلاسيكية.

لا يمكننا أن نرى طبيعة وتضمينات هذا المزيج الخرافي من الاعتذار والتفسير في أي مكان بوضوح أكبر مما نجده في العلم الاجتماعي الأشد تأثيرا، أي الاقتصاد. وهناك، يتخذ إنكار البدائل ثلاثة أشكال مميزة.

إن الشكل الأول لمراوغة التركيب في الاقتصاد هو التراجع، في الأنماط الأشد صرامة من التحليل الاقتصادي، عن جميع الادعاءات السببية والالتزامات التقادمية المثيرة للجدل إلى ملاذ الحياد التحليلي. وعلى أي

حال، فإن سـعر هذه النقاوة هو الإطناب والتفاهة. إن العلم البحت المتعلق بالتبادلات والقيود، والمفرغ من كل المحتوى المثير للجدل، يصبح خادما لأي أفكار تجريبية ومعيارية تزود إليه من الخارج. ومثل بيلاَطُسُ البُنْطيّ (*)، فهو يغسل يديه. ومثله، يسأل، من دون انتظار للجواب: ما هي الحقيقة؟

إن الشـكل الثانـي لمراوغة التركيب فـي الاقتصاد هـو التعرف، في الأشـكال الأكثر التزاما مـن الناحية الفكرية في الاقتصـاد، على الفكرة المجردة للسـوق، وعلى الفعالية التخصيصيـة allocational efficiency المرتكزة على السوق، مع نظام بعينه للملكية والعقد. وتلوث التعريف نفسه، بصورة أقل وضوحا بكثير، الأشـكال البرامجية مـن التحليل الاقتصادي العملي التي تعتمد على التسـوية غير المبررة وشـبه الطائشة بين المبادئ الاقتصادية المجردة وبين الترتيبات المؤسساتية المخصوصة.

وفـي الحقيقة، لا يمكن اسـتنتاج مثل هـذه الترتيبات مـن المبادئ التي يفترض أنها تشكل أساسا لها؛ فالتأثيرات المنسوبة إليها تعتمد على الظروف المحلية بالإضافـة إلى اعتمادها على علاقتهـا بالترتيبات المطبقة الأخرى. ومثل كل المفاهيم المؤسساتية المجردة ذات الأهمية المحورية للخطاب المعاصر، فإن مفهوم السوق يعد مبهما من الناحيتين المؤسساتية والقانونية؛ فهو يفتقر إلى ترجمة مؤسسـاتية طبيعيـة وضرورية منفردة. اكتسـبت هذه الفرضية النظريـة أهمية عملية في الوقت الحالي. ليس بوسـعنا الآن تحقيق أهدافنا الديموقراطية والتجريبية بمجرد تنظيم السوق أو بتعويض أوجه عدم المساواة فيـه من خلال إعادة التوزيع بأثر رجعي؛ فلا يمكننا تحقيق تلك الأهداف إلا بواسطة إعادة تنظيم المؤسسات التي تحدد ماهية اقتصاد السوق.

أما الشكل الثالث من مراوغة التركيب في الاقتصاد فيحدث في العديد من تطبيقات التحليل الاقتصادي للجدل المتعلق بالسياسـات. وهي تجنب الوضوح بشأن العلاقة بين نظاميات الحياة الاقتصادية والخلفية المؤسساتية

(*) Pontius Pilate: بيلاَطُـس البُنْطِـي: ولد في العام 10 قبل الميلاد. كان الحاكم الروماني لمقاطعة أيوديـا أو «اليهوديـة» بين العامين 26 و36. وفق الرواية الرسـمية للأناجيـل الأربعة المعتمدة من قبل الكنيسة، فإنه قد تولى محاكمة المسيح، وصادق على الحكم بصلبه. كان بيلاطس البنطي واليا على ولاية أيوديا في عهد طيباريوس قيصر حاكم الدولة الرومانية، وكان بيلاطس شخصية ذات مكانة، حيث كان في الحرس الملكي الخاص بالقيصر، وقد اختير ليكون واليا على اليهودية سنة 26 م. وأمضى في منصبه هذا نحو عشرة أعوام، وخلال هذه الفترة جرت محاكمة المسيح تلبية لرغبة اليهود [المترجم].

والأيديولوجيــة التي تعتمد عليها هــذه النظاميات. وقد أدى هذا الموضوع بالتحديــد إلى محاولــة ماركس وغيره تطوير ممارســة للفكر الاقتصادي تُعالج الثوابت المتعلقة بأي نمط راســخ من الحيــاة الاقتصادية باعتبارها نواتج سياقها المؤسساتي المحدد بدلا من منحها صفة كونية خاطئة.

إن طريقة الإبهــام equivocation هي الإقرار من حيث المبدأ باعتماد العلاقــات الثابتة المفترضة - على ســبيل المثال، بين مســتويات التوفير، والاســتثمار، والتوظيف - على خلفية مؤسساتية مفصلة ومشروطة، ولكن أيضــا تجاهل هذه الأهليــة باعتبارها غير ذات صلة بممارســة البرهان فيما يتعلق بالسياســة. وما يجعل من المعقــول تجاهلها هو ضيق الصراع والخلاف حول الإصلاح البنيوي، في غياب الحرب أو الاكتئاب. إن الفشل في تحدي الترتيبات الراسخة، سواء في الممارسة أو في الفكر، يكفي لأن يمنح النظاميات المهمة مظهرا خادعا من الضرورة شبه القانونية.

وبالتالــي فإن هذين التقليدين المتعلقــين بالتفكير حول المجتمع - تقليد النظرية الاجتماعية الأوروبية الكلاسيكية وتقليد العلوم الاجتماعية الإيجابية - يتآمران لنزع سلاح التخيل. وهما يفعلان ذلك بحرماننا من طريقة للتفكير حول الافتراضات المســبقة المؤســساتية والأيديولوجية لأي شكل منظم من الحياة الاجتماعية، وكيف تُرسَّخ هذه الافتراضات المسبقة وكيف تُغيَّر.

وفي غيــاب مفهوم موثوق حول التغيير البنيوي، نحن نعتمد على معيار بديل ومزيف يتعلق بالواقعية السياسية: القُرب مما هو موجود بالفعل. ومن ثم يؤدي هذا الاعتماد على معيار القُرب إلى معضلة تُثبط، وتكذب، وتُربك ممارســة الحجة البرامجية. وعن اقتراح يبدو قريبا مما هو موجود اليوم، نحن نقول إنه ممكن التحقيق لكنه تافه، وعن اقتراح يبدو بعيدا عما يحدث الآن إنه مشــوق لكنه يوطوبــي utopian. وهكذا، يصور كل اقتراح على أنه إما تافه وإما يوطوبي، وهي اســتجابة تقوم أيضا، من خلال الاحتكام إلى منظور خاطئ للواقعية، بتضليل أحد أوجه سوء فهم الحجة البرامجية.

إن الاقتراح البرامجي، المطهر من الخرافات الجبرية، يجب أن يشــير إلــى اتجاه ما ومــن ثم يقترح الخطوات القادمــة. وإذا نظرنا إلى الاتجاه ضمن ســياق معين، مع الانتباه إلى حركاته الأولية، فسيمكننا أن - ويجب

أن - نكون واقعيين، نحتاج لتزويد وفرة من الطرق البديلة، والمكافئة جزئيا من أجل إنجاز الحركة نفسها، في ذلك السياق. وإذا استكشفنا الاتجاه إلى مسافة أبعد، بعيدا عن الزمان والمكان الآنيين، فنحن نزود تفاصيل تعرضنا للخطر، ولا ننجح إلا في كشف الالتباسات في فهمنا للمصالح والمثل العليا التي تنور الاقتراحات التي نطرحها. ما الفكر البرامجي إلا متوالية، وليس مخططا blueprint، وهو موسيقى، وليس بنية معمارية.

من أجل أن نتخيل المجتمع والتاريخ كما هما عليه حقا، نحتاج إلى طريقة للتفكير - مثل النظرية الاجتماعية الأوروبية الكلاسيكية، وعلى خلاف العلوم الاجتماعية الإيجابية المعاصرة - تتعرف على الدور المحوري للتوقف البنيوي في التاريخ وعلى التأثير الحاسم للسياق المؤسساتي والأيديولوجي المفترض. وعلى أي حال، فعليها أن تفعل ذلك بدون السماح لتبصراتها بأن تتلوث بالفرضيات الحتمية التي تنادي بها النظرية الاجتماعية الكلاسيكية، والتي يجب أن ترفضها جميعها بالكامل.

وبعد أن دمجنا فكرة كون الإطار الراسخ للحياة الاجتماعية حاسما في تأثيراته، مع فكرة كونه متزعزعا في تركيبه بقدر كونه عارضا في أصوله، يجب أن تستمر طريقة التفكير في تطوير مفهوم لم يكن أبدا جزءا من النظرية الاجتماعية الكلاسيكية. وهذا المفهوم هو وجهة النظر القائلة بأن طبقات المجتمع والثقافة تختلف في المدى الذي تعرض به أنفسها كأشياء طبيعية، محصنة نسبيا ضد التحدي والتغيير، أو - على العكس من ذلك - باعتبارها معرضة لإعادة التشكيل ضمن شؤوننا العادية. وهي بنى صنعية، وليست أقدارا، ويمكن تشكيلها لجعل خاصيتها الشبيهة بالبنى الصنعية أكثر وضوحا وأكثر صلاحية للاستخدام.

واليوم، وفي جميع أنحاء العالم، تؤمن الشرائح المثقفة والمسيسة من المجتمع بأن النظام الراسخ يفتقر إلى أي ضرورة أو سلطة عميقة، لكن تغييره - على الرغم من هذا - يعد من أشباه المستحيلات، إلا تحت ضغط الأزمات. وهم على صواب تقريبا. فيجب أن يتمثل عمل أي خيال مطلع من التاريخ والمجتمع في إثبات وتصحيح هذه التجربة. إن بنية المجتمع والثقافة هي النتاج المؤقت للقتال المتقطع حول شروط وصولنا بعضنا إلى بعض.

ومع توقف أو احتواء الكفاح، تكتسب الترتيبات والفرضيات الراسخة ضرورة من المرتبة الثانية: فهي تصبح قالبا لفهم المصالح والهويات الجماعية، وتعاريف الاستراتيجيات الجمعية collective، وحتى تصميم التقنيات. بيد أن القيود المفروضة بهذه الطريقة لا تقل حقيقية عن عدم المرور بجميع المراحل.

ومن المهم، على الرغم من هذا، أنها لا تمر بجميع المراحل. فسرعان ما نكتشف أننا نستطيع متابعة أي تعريف بعينه لأي مصلحة جماعية بطرق متباينة، تكون بعض هذه الطرق حصرية اجتماعيا ومحافظة مؤسساتيا. إن عدم التقدير الكافي للموضع الحالي الذي تحتله مجموعة ما في التقسيم الاجتماعي للعمل وبالتالي رؤية المجموعات المتجاورة في هذا التقسيم الاجتماعي للعمل كمنافسين بدلا من حلفاء، فإن هذه المقاربات تفترض مسبقا وتعزز أيضا الترتيبات الحالية. وعلى أي حال، فإن الطرق الأخرى تكون تضامنية اجتماعيا وتحولية مؤسساتيا: فهي تقترح تحالفات تقتضي ضمنا تغيرات في فهم المصالح، وهي تتطلب إصلاحات في التنظيم العملي للمجتمع، وبمجرد أن تبدأ، تُعيد هذه الإصلاحات تشكيل الحقل terrain - الذي يفهم فيه الناس مصالحهم، أما الشعور بأن الرتبة التي تفتقر إلى الضرورة والسلطة لا يمكن تغييرها، ليس بواسطتنا على الأقل، فهو خطأ أقل من كونه مبالغة؛ فسرعان ما يُفسح المجال للاكتشافات والفرص الناتجة عن المبادرات الثقافية والعملية.

لنفترض أننا نستطيع تصميم المؤسسات ونبتكر الممارسات التي تمكننا بسهولة أكثر من تغيير حالتنا الجماعية، بخطوات صغيرة لكن متكررة، محرضين التخيل على أن يقوم ببعض عمل الأزمة. عندئذ ستصبح اكتشافاتنا لفرص إعادة البناء أقرب إلى سطح الحياة الاجتماعية. وعندها سيكون بوسعنا أن نرى بوضوح أكبر، وسنكون أكثر حرية. إن فهما للمجتمع والتاريخ، والمطهر من كل عيوب العقلنة، هو الشكل الذي تتخذه هذه الحركة في عالم الأفكار.

وإذا سادت العقلنة في العلوم الاجتماعية الإيجابية، تسود الأنسنة في الفكر المعياري السياسي والقانوني. ووفقا لمنظور الأنسنة، فنحن لا نستطيع تغيير المجتمع بصورة جذرية. وإذا أمكننا ذلك، فستكون المحاولة شديدة الخطورة، كما تُظهر مغامرات القرن العشرين. دعونا، إذن، نستفيد بأفضل صورة من عالم لا يمكننا إعادة بنائه.

ومن بين طرق الاستفادة منه بصورة أفضل، نجد التحولات التعويضية، التي تُضعف تباينات وتقلبات اقتصاد السوق عن طريق إعادة التوزيع بأثر رجعي. يُصبح التبرير الفلسفي لمثل هذه التحولات أحد المخاوف الرئيسية لأنسنة الفلسفة السياسية. ثمة طريقة أخرى للاستفادة منه بصورة أفضل، في التجسيد المثالي للقانون كمستودع للمبادئ التي تُجسد الحق اللا شخصي وللسياسات الذي تُقدم المصلحة العامة. نحن نأمل في تحسين تأثير القوانين - وخصوصا على المجموعات الأكثر ضعفا والأقل نفوذا - بقراءتها تحت أفضل ضوء ممكن. يصبح التبرير التشريعي لهذا التجسيد المثالي مركز أنسنة النظرية القانونية.

في كلتا الحالتين، يعمل رفض الطموح البناء كنقطة بداية لمحاولة لتليين قسوة النظام الاجتماعي غير المعاد بناؤه. وفي الاثنتين، نجد أن فقر التخيل المتعلق بالتغيير البنيوي، وبالبدائل البنيوية، ووجهة النظر الخاطئة القائلة بأنه يتوجب علينا أن نختار بين الأنسنة والثورة - أي استبدال أحد النظامين بالآخر - يمنح السلطة لعملية الأنسنة. وفي الاثنتين، نحن نمكن نخبة يُفترض أنها مُحسنة من المسؤولين الإداريين والقضائيين الذين يديرون مشروع الأنسنة. وفي الاثنتين، نحن نخاطر بتحويل المستفيدين المعنيين إلى حراس سلبيين لتلك النخبة.

لنتدبر عن قُرب أكثر الفلسفة السياسية المؤنسنة humanizing، الموضحة بأفضل صورة في نظريات العدالة التي تخلع لمعانا ميتافيزيقيا على الممارسات البسيطة للضريبة والنقل في ظل الديموقراطية الاجتماعية المعاصرة. وسواء صيغت هذه النظريات بلغة اقتصاديات النفعية والرفاهية (*) أو بمفردات مذهب العقد الاجتماعي (**)، فلديها وجهة النظر الأساسية نفسها وتكرر الحركات المميزة نفسها.

(*) Utilitarianism and Welfare Economics.

(**) Social Contract: العقد الاجتماعي، هو عقد نظري - غير مكتوب - بين أفراد مجتمع ما والحاكم، يحدد حقوق كل من الفريقين وواجباته [المترجم].

هناك استراتيجيتان رئيسيتان تتمثل إحداهما في توليد وضوح موجه حول العدالة بفعل رغباتنا أو بديهياتنا. وعن طريق تلخيص رغبات العديد من الأفراد، وفقا لنظام محدد للقياس، أو بإظهار المبادئ الضمنية في بديهياتنا، نحن نحول التجربة إلى رؤية. وعلى أي حال، فحتى عندما ننجح في التغلب على كل العقبات المألوفة الأخرى لهذا العمل من التجميع أو التوضيح، فنحن نواجه صعوبة برغم أنها الأقل مناقشة إلا أنها الأكثر أهمية: العلاقة المتناقضة بين احتياجاتنا وبديهياتنا وبين النظام الحالي للحياة الاجتماعية.

لدينا احتياجات وبديهيات تستخف بهذا النظام. وعلى أي حال، فلدينا أيضا احتياجات وبديهيات تتجاوز حدوده: على سبيل المثال، خيالات المغامرة والتمكين، التي تَعِدُ بالهروب من الإذلال الرتيب للحياة اليومية. وهذا التركيب الثنائي لوعينا ليس ميزة عرضية للعقل؛ فهو يظهر مباشرة من لانفاذيتنا بفعل السياقات المحدودة التي نقطنها.

لا تعمل طرق النفعية أو العقد الاجتماعي على توليد مبادئ العدالة بفعل رغباتنا وبديهياتنا إلا بواسطة القيام أولا بتجاهل بنيتنا - بإنكار الأشواق والتأملات، وبالتعامل معها كما لو كانت مجرد أشباه ظلال واهية وتافهة حول الشيء الأصلي. ومن خلال هذا التسطيح لثنائية الوعي، على أي حال، يقوم فلاسفة الأنسنة بإلقاء أنفسهم بين يدي العالم الاجتماعي الذي ادعوا أنهم يُصدرون أحكامهم عليه. أما مشروع الأنسنة، بكل قيوده، فيتبع ذلك كنتيجة له.

هناك إجراء ثان، ومتواز، يقوم بواسطته أنصار طريقة النفعية أو العقد الاجتماعي بمحاولة العمل مستقلين بأنفسهم فوق ظروفهم. وهو التعرف على طريقة تكديس الرغبات أو توضيح البديهيات بواسطة آلية مؤسساتية متوافرة بالفعل، ولو أنها في شكل ناقص: وهي الديموقراطية النيابية أو اقتصاد السوق. ولكونها مجسدة في هاتين الماكينتين العظيمتين للاختيار، تتغلب الطريقة على عجزها - عدم قدرتها على أن تُنتج من فرضياتها عن طريق التوجيه والسلطة أكثر مما وضعت فيهما أولا. وبعد أن ادعت قدرتها على حل هذه الصعوبة، تكون الطريقة استنتاجات عملية حول طريقة توزيع الموارد الاجتماعية.

لكن ما الذي خولنا لتحديد طريقة مخلوع عليها صفات المثالية لتكديس الرغبات أو توضيح البديهيات في وجود مؤسسات العالم الحقيقي السياسية والاقتصادية هذه، والتي تشكلت وسط صراعات فئات ومصالح غير متساوية، مقابل خلفية من مجموعة من الأفكار المؤسساتية التي هي، في أي زمان أو مكان، غير مرنة وعَرَضية في الوقت نفسه؟ ليست المشكلة في وجود العيوب المحلية التي، بمجرد أن تصحح، ستؤهل النماذج الحالية للديموقراطية والسوق لتمثيل الطريقة النزيهة للاختيار الجماعي، وللتمتع بسلطة مثل هذه الطريقة. تتمثل المشكلة في أن إعادة تنظيم الديموقراطيات والأسواق تمثل هي نفسها بؤرة رئيسية للصراع في التاريخ، ويمكنها أن تتحرك في اتجاهات مختلفة جذريا، مع إحداث نتائج فيما يتعلق بكل من المجتمع والثقافة.

يعاني الإجراءان المتوازيان من العيب الأساسي نفسه؛ فهما يحاولان الوصول إلى السلطة عن طريق التباعد عن السياق التاريخي والحياد بين المصالح والرؤى التي تتعارض بداخلها. وعلى أي حال، فليس بوسعنا الهروب من الحقل الجاذب gravitational للوضع الحالي عن طريق مناورة منهجية أو اشتراط تصوري منذ بداية عملنا الثقافي والسياسي، كما تفترض طرق النفعية والعقد الاجتماعي. ولا يمكننا أن نهرب منه إلا بواسطة حملة لا هوادة فيها ضمن السياق، تكشف خطوط ضعفها وتكتشف فرصها المخفية للتحول. وإذا تظاهرنا بأننا نسلم لأنفسنا من خلال مهارة الفكر ما لا يمكننا في الحقيقة أن ننجزه إلا من خلال كفاح طويل ضد زماننا، فستكون النتيجة هي استعباد أكثر اكتمالا للظروف التي خططنا لقهرها، وسنترك لتسويغ ما لم نعد نتجاسر على إعادة تخيله أو نعلم كيف نعيد صنعه.

يجب أن تُقر الحجة المعيارية بأن مُثلنا العليا وكذلك مصالحنا مسمرة إلى صليب المؤسسات والممارسات التي تمثلها في المجتمع. وليس بوسعنا إدراك مُثلنا العليا ومصالحنا بصورة أكثر اكتمالا من دون إعادة التفكير في تعبيراتها العملية وإصلاحها. وحده إجحاف أنه يتوجب على النظام المتجذر للمؤسسات والممارسات إما أن يُستبدل برمته أو أن يؤنسَن ببساطة هو

ما يمنعنا من الاعتراف بأننا نســتطيع تغييره من خلال التحول التدريجي الــذي يحتمل أن يكون تراكميا وموجها. ليس لنا أن نقبل أو أن نرفض أي توليفة من التوقف والتدرجية gradualism؛ فذلك من خصائص الطريقة التي يحدث بها التاريخ. وعلى أي حال، فبوســعنا الاستيلاء على خاصية تجربتنا التاريخية هذه، بتعديل نوعيتها وتطويعها لأغراضنا.

إن الخاصيــة العتبيــة threshold attribute لثمــة ممارســة للحجة السياســية والقانونيــة التي تخدم الناس الأحرار فــي ظل الديموقراطية هــي أنها تقــر بالعلاقة الداخلية بين التفكير بشــأن المثل العليا والمصالح والتفكر بشأن ممارساتنا ومؤسساتنا. إن الصراع على تنظيم المجتمع ليس فكرة تلوية تقنية مُلحقة بتعريف مثلنا العليا ومصالحنا؛ فهو جزء جوهري مــن الطريقة التي نعرفها بها؛ فنحن نُشــكلها ونعيد تشــكيلها من خلال الاستقرار على أشكالها العملية للإدراك.

لن نتمكن من تطبيق الضغط اللازم للاستناد إلى الطرق المقبولة التي يتم من خلالها تحقيق مثلنا العليا ومصالحنا في الممارســة العملية قبل أن نكتشف فيها التباســات المعنى والاتجاه التي أخفيت عنا طالما بقيت سبل التعبير العملية عنها غير مُعترض عليها.

إن النقاش حول التنظيم البديل لاقتصاد الســوق، على ســبيل المثال، يُجبرنا على أن نســأل عما يُهم أكثر حول الســوق. هل هو توســيع عدد الــوكلاء الاقتصاديــين الذين يمتلكــون وصولا فعالا للمصــادر والفرص الإنتاجيــة، بالإضافة إلى تنويع الأنظمة القانونية التي يمكن لهم في ظلها أن يستخدموا تلك المصادر؟ أم هل هو مدى تمتع كل من أولئك المستخدمين بالقوة المطلقة على المصادر المتوافرة تحت إمرته؟ عندما نشــرع في فصل المثل العليا والمصالح عن المؤسســات والممارسات التي تزود أسسها الخفية للمعنى، نصبح أكثر حرية وأكثر ارتباكا.

لن تكــون هناك طريقة للتغلب على هذا الالتبــاس، اللهم إلا من خلال صنع إيمان سياســي لا أســاس له إذا فشلت ممارســة الحجة المعيارية في تضمــين عنصر نبوئي ورؤيوي ثان، يعتمد هــذا الجانب الثاني على المفهوم المتعلق بإنســانيتنا وبالفرص غير المدركة للإنســانية. وهذا المفهوم مستتير

بقراءة لـدروس التجربة التاريخية: النبوءة المدربة بالذاكرة. وهي تكتسب مسـافتها الأبعد نسبيا عن السـياق الآني في مقابل الهشاشة الأكبر نسبيا لادعاءاتها. من أجل الفوز بالسلطة والتوجه، يجب عليها أن تسعى باستمرار لإعادة لمس أرضية التجربة الآنية. أما الطريقة الأكثر شيوعا لقيامها بعمل ذلك، والموجودة في تعاليم جميع الأنبياء السياسـيين والدينيين، فتتمثل في مناشدة سمات التجربة الحالية، وخصوصا تجربتنا حول العلاقات المباشرة بين الأفراد، والتي يمكن أن تتصور مسبقا سبيلا لتطوير المجتمع والثقافة.

تتبايـن علاقة النوعين الرؤيوي والعادي للحكـم المعياري. وكلما ازداد رسـوخ ترتيبـات المجتمع ومبادئ الثقافة، وزادت المسـافة بين أنشـطتنا العادية المحافظة على السياق ومبادراتنا الاستثنائية المحولة للسياق، ازداد وضوح المقارنة بين جانبي الخطاب التقادمي. ومع تناقص رسوخ الترتيبات والمبادئ، وتضيق المسـافة بين أفعالنا المحافظة على السياق وتلك المحولة للسـياق، يتضاءل التباين بين سمات الجدل المعياري. وهنا تصبح حججنا العادية نبوءات صغيرة، فيما تتحول نبوءاتنا إلى تجارب صغيرة.

تترافق العقلنة في العلوم الاجتماعية الإيجابية والأنسنة في الخطاب السياسـي والقانوني المعياري مع الإفلاتية في العلوم الإنسـانية. وتتجنب العلوم الإنسـانية مواجهـة البنية العملية للمجتمع. وبـدلا من ذلك، فهي تصف وتستكشف مغامرات في الوعي. ولا تحمل هذه المغامرات أي علاقة ظاهـرة بإعادة صنع النظام الاجتماعي. وبصورة أكثر عمومية، فإن الروح - أي الـروح الإنسـانية كما صورتها العلوم الإنسـانية - تهرب من البنية الخانقـة للحياة اليومية. وبعد أن تهـرب، فهي تطفو للأعلى، متحررة من الجسـد، وغير راغبة وغير قادرة على نفخ الروح في، وإنعاش، ذلك العالم الخالي من الروح لكل من الروتين والتكرار.

هناك موضوعان بالغي الأهمية في هذه الممارسـة للعلوم الإنسانية، كل منهما واقع في شرك الآخر. أحد الموضوعين هو المغامرية الروحية spiritual adventurism: أي البحث عن الأشـكال المتطرفة من الوعي والتجربة التي تُنكر في العقل تلك القيود الاجتماعية التي نفشل - في الممارسة العملية - في كسرها أو حتى تخفيفها. وكل خطوة - من فكرة أن النص يمكن أن يعني

أي شـيء، إلى وجهة النظر القائلة بـأن كل حجة هي في مثل جودة نقيضها - تعمل كدعوة إلـى مغامرة تومئ إلى ما وراء الجدران. وهذه الدعوة تكرر فـي لغة كل نخبة ثقافيـة - والتي تغني بتردد في أغلالها - تحيز أي ثقافة شعبية يعرض كتخيل ما يفشل المجتمع في تزويده كتجربة.

أمـا الموضوع الآخر فهـو السـلبية المتصلبة: التخلي عن مؤسسـات وممارسات المجتمع، والتي ترى - ضمنيا إن لم يكن بصراحة - باعتبارها الأعـداء الألداء للـروح المقاومة والفائقـة. توجد الحقيقـة الاجتماعية فـي عنصر التكرار. والتكـرار، كما هو الحال في علاقـة الزواج بالحب الرومانسي، فيبدو أنه إفناء الروح.

إن موضوع المغامرية يسـتند إلى سـوء فهم لطبيعة الرغبة الإنسـانية، وهو يعتنق نموذجا للشـخصية يتسـم بكونه أحادي الجانب وفاشلا لدرجة أنه لا يسـتحق الاعتبار. وتتسـم الرغبة بكونها علائقية relational: تسعى أعمق أشـواقنا للتعبير عن أنفسها في الارتباطات بالأشخاص الآخرين وفي أشـكال الحياة الاجتماعية. ليس بوسعنا السـيطرة على أنفسنا وتطويرها اللهـم إلا إلى الحد الذي ننجح فيه، في التجربة اليومية للحياة الاجتماعية، في التسـوية بين تأكيد الذات وبين الارتباط بالآخرين. يضع تنظيم المجتمع والثقافة الشـروط التي يمكننا من خلالها أن نتمنى القيام بذلك، من خلال زيادة أو تقليل عتبة الصعوبة.

ليس بوسـعنا تشكيل وتحسين الشـخصية بدون تشجيع الدافع القوي والرؤيـة القوية في الفرد. ويجب أن يسـعى مثل هـذا الدافع ومثل هذه الرؤية إلى أي صوت جماعي وتعبير اجتماعي. وإذا فشـلا في عمل ذلك، فلابـد أن يحدث أحد شـيئين: قـد يذبل الاندفاع والرؤيـة؛ أو أنهما قد ينقلبان إلى الداخل، إلى النرجسـية وتهذيب الـذات، وهي نتيجة هازمة لذاتهـا، لأنهما غير قادرين على التعامل مـع مقتضيات الصلة بين تأكيد الذات وبين الارتباط.

إن موضوع السلبية يستند على خطأ حول التركيب وخطأ حول الروح. وإن الخطـأ المتعلـق بالتركيب هـو الاعتقاد بأن العلاقة بين مؤسسـاتنا وممارسـاتنا بعملنا المتحدي للتركيب تبقـى ثابتة. وعلى العكس من ذلك،

فــإن إحدى طرق تنظيم المجتمع والثقافة قد تختلف بشــكل حاســم عن الأخرى في مدى تغذيتها لقدراتنا على إعادة البناء، كما تخلق المناســبات لممارســتها. أما الخطأ المتعلق بالروح فهــو وجهة النظر القائلة بأن القوى المنتهكــة والمتجاوزة التي تســاعد علــى تعريف إنســانيتنا يمكنها البقاء والازدهار في المغترب البعيد المدى عن الروتين والتكرار.

إن استكشاف التيارات المعاكســة للوعي في ظرف بعينه - أي الوعود غير المؤكدة الحدوث لمســتقبليات أخرى، وتتبع الكفاح بين الروح والتركيب في كل مجــالات الحياة الاجتماعية والثقافية، وإظهار كيف يتم تجســيد الرؤية في المؤسسات والممارسات، ومن خلال كونها متجسدة، فهي تُصبح مقوضة ومصححة في الوقت نفســه، لكنهــا متحولة في جميع الحالات، كما أن كشــف كيف نخســر حريتنا للتخيل وإعادة البناء، ثم اســتعادتها، حتى وإن كان ذلك ضد رغبتنا، والاســتيلاء على الحكمة الغريبة من أجل انتقاد النظام الراسخ والتجربة الحالية بصورة أفضل، ومنح صوت لما فقد صوتا أو لم يكتسب واحدا بعد، وأن نعرض في كل من أقسام تجربتنا، من الصغيــرة إلى الكبيرة ومن العاطفة إلى الحســاب، ثورة اللانهائي داخلنا ضد ما هو متناهٍ حولنا - كل هذا يمثل عمل العلوم الإنسانية عندما تتعرف علينا لما نحن عليه وما يمكن أن نصير إليه.

إعادة توجيه وعي الذات

يقترح نقد الاتجاهات المضللة في العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية مقاربة بديلة للتفسير والنقد. وتمثلنا هذه المقاربة كنواتج لظروف، وسياق، وتركيب - كل من المؤسسات والمعتقدات - لكن ليس كامل المنتجات.

يمكننا أن نقلب الطاولات ســواء بشــكل عَرَضي أو منهجي. يمكننا أن نقلب الطاولات بشــكل عَرَضي بأن نفعل وأن نحلم بأكثر مما يمكن للنظام المؤسساتي أو الأيديولوجي الراسخ أن يسمح به - وبعد ذلك مراجعة النظام ارتجاعيا بحيث يمكنه أن يستوعب تلك الأفعال والأحلام المقاومة. ويمكننا أن نقلب الطاولات منهجيا بصياغة الترتيبات المؤسساتية والمفاهيمية التي تقلل المسافة بين ما نفعله داخل الإطار وما نفعله حيال الإطار.

إن مصلحتنا في قلب الطاولات منهجيا - مهما كان النظام راسخا - هي أكثر لا مباشرية، لكنها لا تقل قوة، عن مصلحتنا في قلب الطاولات بشكل عَرَضي. ومن بين العديد من جوانب هذه المصلحة، نجد الجانب الثقافي. ليس بوسعنا أن نتمنى القفز خروجا من أنفسنا وأن نرى بعيني الله، من مكان محصن ضد تأثير المكان والزمان. وعلى أي حال، يمكننا أن نرتب مجتمعاتنا وأفكارنا بحيث نُغرى بصورة أقل لأن نخطئ في المحلي باعتباره عالميا، وأكثر قدرة على تسجيل ومواجهة القيد بدون أن نخطئ في التعرف عليه باعتباره القَدَر.

أما المقاربة الناتجة لكامل حقل الدراسات الاجتماعية والتاريخية، فيجب أن تقبل الحاجة للتقسيم الثقافي للعمل وللمجالات المتخصصة التي يدعمها تقسيم العمل هذا. وعلى أي حال، فهي غير متوافقة مع أشكال التخصص - مثل ذلك الذي يحكم ثقافة الجامعة الآن - التي تستند إلى ربط كل مادة بحث بطريقة مُعترف بها للدراسة. إن فهمنا لما هو موجود أو ما سيوجد يتطفل على تبصرنا بما يمكن أن يأتي، أو كان من الممكن أن يأتي لاحقا. ودائما ما تتجاوز فرص التغيير الحركات المقبولة باعتبارها ممكنة التحقيق ومشروعة ضمن التركيب المحدد؛ فلا يمكننا أن نفهم ما هو راسخ إلا بواسطة العلاقة بما هو ليس كذلك. إن التخيل هو كشاف الإرادة، متوقع لكيف يمكننا أن نصل إلى الهناك - أو إلى الهناكات theres المختلفة - من هنا. وإذا كان العمل التحولي انتهازيا، يفند ما تفصله العادة، فإن البصيرة التخيلية يجب أن تكون انتهازية بدرجة كبيرة، فتُسقط من اعتبارها التقسيمات المعتادة التي يمكن للمجالات المتخصصة أن تفرضها علينا.

إن الفلسفة التي تتحيز للعامل المقاوِم، والتائه في عالم عَرَضي، تُمدد، وتُعمق، وتُجذر كل هذه الممارسات الفكرية؛ كما أن نظرياتها تُعلمنا كيف ننظر إلى الوراء، من المستقبل، إلى الحاضر.

رؤية أولية للعقل

من المفهوم ضمنيا في هذه المقاربة البديلة لمشكلات الفهم الاجتماعي والتاريخي، نجد مفهوما للعقل وللطبيعة البشرية. ويتخذ هذا المفهوم كنقطتي انطلاقه التناقضين الظاهرين اللذين ينتميان إلى طبقتين شديدتي الاختلاف: واحدة تتعلق بالدماغ والعقل، والأخرى بالتاريخ وأنصاره.

إن التناقض المتعلق بالدماغ والعقل هو انه مهما كان حجم تأكيدنا على أننا كائنات طبيعية حتى النخاع وإنكارنا لأي جزء من تجربتنا يقع خارج بنيتنا الطبيعية، فلا يمكننا وصف تجربة الوعي كما ينبغي بلغة مادية، يمكننا الربط بين الملامح المختلفة لتجربتنا الواعية وبين الحقائق الطبيعية التي قد تساعد على توضيح كيف أصبحت ممكنة. وعلى أي حال، فنحن لا نفسر بذلك ما هو أكثر أهمية بالنسبة إلينا حول الوعي. وبشكل خاص، نحن نفشل في التعامل مع الخاصية الأكثر أهمية للفكر وهي قدرته على تدمير نفسه.

يمكننا أن نصف هذه النقطة، بغرض التوضيح، ضمن فئات علومنا المعاصرة، برغم أن أهميتها تفوق تلك الفئات. لنفترض أننا، بالاعتماد عليها، نميز ثلاثة من جوانب بنيتنا العقلية: جهاز حسي - حركي، وجهاز مفاهيمي - قصدي، ومقدرة على ما أطلق عليه اسم الارتداد. والارتداد هو القدرة، التي تتضح بأكثر الصور مباشرة في اللغة، على الاختلاف اللانهائي على أساس عناصر متناهية.

وحتى في الجزء الأكثر بدائية من هذه البنية - أي الجهاز الحسي - الحركي - نكون تدخليين interventionists نشطين، نقوم بتشييد ما نراه، وليس مجرد القيام بتسجيل سلبي لانطباعات يثيرها فينا العالم الخارجي. وكانت الفرضية المركزية للنقد الموجه ضد علم النفس الترابطي associationist القديم الذي ساد في القرن التاسع عشر، هي الإصرار على أن العامل المستجيب ساعد على تشكيل وتعريف المحفز الذي استجاب إليه. وعلى أي حال، فهذه العلاقة الجدلية بين العامل وسياق أعماله وانطباعاته لا يمكن أن تكفي لتمييز ذلك الملمح المتعلق بالوعي، والذي يعدل كل جوانب الحياة العقلية.

أما العنصر الثالث - أي القدرة على إنتاج اللانهائي من المتناهي - فيغير كل شيء، مشكلا تجربتنا الواعية برمتها. فهو يمنحنا قدرتنا على استخدام وسائل محدودة لتوليد اختلافات غير محدودة في اللغة والفكر، والتعبير عن المحتويات أو المعاني المختلفة عن طريق علاقات رسمية متشابهة بين الرموز، ونقل المحتويات نفسها، أو المعاني عبر سلسلة مختلفة من الرموز. وهو يؤدي إلى السمة الأكثر بروزا من تجربتنا المفاهيمية

- القصديــة: قدرتنا على أن نقوم بشــكل لانهائي بمراجعة أفكارنا بجعل الضغط يؤثر على افتراضاتها: وهي مقدرة لا نكتسبها إلا من خلال قدرتنا الأكثر أساســية على توليد الاختلاف والتعقيــد اللانهائيين. هذه القدرة بدورها تنور تجربتنا الحســية - الحركية عن طريق السماح لنا باستمرار بتغيير القصص الضمنية التي بها نغرس مدركاتنا ونوجه حركاتنا.

ومن هذه الحقائق، ينتج التباس في استخدام مفهوم الوعي. بوسعنا أن ننســب الوعي إلى الحيوانات الأخرى، التي نتشارك مع بعضها، كما نفعل نحن، الملامح العريضة من التجربة الحســية - الحركية وحتى المفاهيمية - القصدية. بوسعنا حتى أن نتمنى أن نميز بوضوح أكثر الآليات الطبيعية التي تعمل بها الأجزاء المختلفة لكل من هذه الأجهزة. وعلى أي حال، ففي نهايــة المطاف، لــن نكون قد زودنا خريطة يمكننا نحن البشــر أن نتعرف عليها باعتبارها الحياة الواعية.

إن العنصر المفقود - أي القدرة المتكررة على التسبب في التعقيد - يعد متمما للوعي ومتغلغلا فيه في الوقت نفســه. وهو، أيضا، يمتلك شــروطا مسبقة طبيعية. والأكثر أهمية من بين هذه لدونة الدماغ: أي الطريقة التي يمكن بواسطتها لقطع الدماغ أن توسع، أو تدمج، أو أن تغير من نواح أخرى ما تفعله أجزاء الدماغ هذه. ويمكن للدونة بدورها أن تعتمد على الحقائق الطبيعية البســيطة، مثل الزيادات الضئيلــة في حجم الدماغ والتفاعلات الجديدة بين دماغ أكبر حجما وبين التطور الحسي - الحركي.

وبرغم هذا، ففي سبيل شــرح الشروط المسبقة الطبيعية لهذه القدرة التكراريــة، نحن لا نفعل شــيئا لتوضيح محتواها: طــرق عملها الداخلية وعواقبهــا المتعــددة الجوانب بالنســبة إلى تجربتنا. إن العقــل التكراري متجسد في كائن حي يمتلك تاريخا طبيعيا شكل القدرات الطبيعية وأوجه القصور الطبيعية للفرد.

أمــا المدى الذي يمكن أن يصل إليه العقــل التكراري، وفي أي اتجاهات، بالنظر إلى القدرات وأوجه القصور هذه، فهو ليس مما يمكننا استنتاجه من الظروف المادية التي جعلت الخصائص الابتكارية لمثل هذا العقل ممكنة. نحن لا نفهم العقل بصورة أفضل باستكشاف تلك الظروف بصورة أكثر اكتمالا.

ليست هذه نقطة ميتافيزيقية حول الصعوبة التي تواجهنا في الربط بين الطبيعي والعقلي، بل إنها ملاحظة حول بنية محدودة تمتلك قدرات لانهائية. ومثل هذه البنية قد تكون العقل البشـــري، وقد تكـــون أيضا طريقة لتنظيم المجتمع تعكس، من خلال العلاقات والملكات التي تدعمها، ما يشـــبهه العقل. إن التوازي المحتمل بـــين تنظيم المجتمع وتنظيم العقل يؤذن بالفكرة المركزية لأي برنامج سياسي ملتزم بتطلعات وفرضيات التجريبية الديموقراطية.

ليس هناك ممر مباشـــر يأخذنا من تحليل الأســـاس الطبيعي لقدرتنا التكرارية إلى فهم لطبيعتها. إن ممارســـة هذه القـــدرة، وبالتالي معناها، يتشكل بصورة حاسمة بالطريقة التي ننظم بها المجتمع والثقافة. وكلما زاد نجاحنا في تنظيم المجتمع والثقافة كسلسلة من البنى التي تدعو لمراجعتها الخاصـــة، وكلما قصرت المســـافة التي نســـمح بها بالتالـــي بالتواجد بين أنشـــطتنا المحافظة على الإطار وتلك المحولة للإطار، زادت شمولية قيام العنصر التكراري في حياة العقل بالنفاذ إلى جميع جوانب تجربتنا للوعي. وإلى ذلك الحد، نحن نجعل أنفسنا أقل شبها بالحيوان وأكثر ربانية. نحن نروحن spiritualize حالتنا الطبيعية، بحيث تكون الروح مجرد اســـم آخر لهـــذه القدرة على التجاوز: هـــذه القدرة إن لم تكن لصنـــع اللانهائي من المتناهي، فهي إذن لصنع الأقل تناهيا من الأكثر تناهيا.

لنتدبر الآن تناقضا ظاهرا ثانيا تبدأ به هذه المناقشة حول التعبير عن إنســـانيتنا في بنية عقولنا: وهو تناقض حول الطبيعة والتاريخ البشريين. وهناك افتراضان حقيقيان قد يبدوان متضاربين في بادئ الأمر.

إن الحقيقـــة الأولى هـــي أن ملامح تجربتنا، مهمـــا كانت خصوصية ومراوغـــة، تكون جاهـــزة لأول من يريدها في التاريخ، على ســـبيل المثال، كيف نستشعر الغيرة وما تعنيه لنا، أو كيف نربط، في أكثر ارتباطاتنا آنية واكتمالا بالناس الآخرين، بين القوة والحب.

ليس في وسعنا فصل تجربتنا إلى جزأين: الجزء المتغير وذلك الثابت. لا يمكن دعـــم مظهر الثبات إلا بوســـاطة الحرمان مـــن المحتوى المفصل الذي نفترض أنه محصن ضد التاريخ. أما الثابت فسيكون إذن الجامد أو الفارغ، أي الصورة المزورة لطبيعة بشرية ثابتة وكونية.

تمثل هذه الحقيقة نتيجة لحقائق أخرى. لا يمكننا أن نصنع الحياة إلا مقابل خلفية من ترتيب معتـــاد للمجتمع والفكر؛ وبالتالي علينا أن نقاطع أو نحتوي نزاعنا حول شروط مثل هذا الترتيب. ليس هناك ترتيب طبيعي أو نهائي، برغم أن هناك طريقة للترتيب تتسم بكونها أكثر قربا لإنسانيتنا لأنها تُقر وتغذي الملكات التي تجعلنا بشرا بجعلنا ربانيين. لا يكفي تاريخنا الطبيعـــي وبنيتنا الطبيعية لوصف أو توضيح الأمر الأكثر أهمية بالنســبة إلينا مما يتعلق بنا. وعلى وجه الخصوص، فهما لا يلقيان ســوى قليل من الضيــاء على كيفية الإجابة، في كل من مجــالات الحياة الاجتماعية، عن السؤال التالي: ماذا علينا أن نفعل لاحقا؟

أمـــا الحقيقـــة الثانية، التي تبدو في بادئ الأمر فـــي توتر مع تعرضنا لتأثير مرور الســياق والتاريخ بجميــع المراحل أو عبورهما جميع المراحل، هي أننا لا نستطيع أن نغير ما نحن عليه جماعيا إلا ببطء وعلى الهامش. إن المعنى العملي لفكرة الطبيعة البشــرية هو ببســاطة ما نحن عليه الآن. بيــد أن ما نحن عليه الآن ليس مادة طيعة، منفتحة على إعادة التشــكيل السريع أو الجذري.

لسـنا فـــي حاجة إلـــى أن ننســب مثل هـــذه القيود علـــى المطواعية malleability إلى تاريخنا الطبيعي وبنيتنا الطبيعية، ولا يمكننا ذلك، لأنه برغم كون هـــذه المؤثرات الطبيعية قوية وحتى عنيـــدة، فإنها بعيدة وغير محـــددة أيضا. إن القيد الأكثر إلحاحا وتحديـــدا على المطواعية ينتج من الطرق التي عملت فيها مجتمعاتنا وثقافاتنا على جعلنا من نحن. إن كوننا جاهزين لأول من يريدنا في التاريخ لا يعدنا لإعادة الهندسة السهلة، وعلى العكس من ذلك، فهو يوقعنا في شرك مادة مقاومة.

ليس في وســعنا نســيان الماضـــي؛ ولا نحن، على أي حـــال، عاجزون عن تخفيف المســكة الخانقة للقيد، والمجسدة في الممارسات والمؤسسات الراسخة للمجتمع، وكذلك في مبادئ الثقافة المكتسبة بالمُمارسة.

لكن في وســعنا أن نغير العلاقة بين التكرار والتجديد في تجربتنا الجماعية، باســتخدم التكراري، المتجسد في الممارسات القياسية وفي الماكينات، لتعزيز ما لم يســلم نفسه حتى الآن للتكرار. يمكننا أن نجعل

الرحلة من أنشطتنا المحافظة على الأطر إلى أنشطتنا المحولة للأطر أكثر استمرارية. ومن خلال القيام بذلك، يمكننا أن نقلل اعتماد التغيير على الكارثة.

لا تتمثل نتيجة هذا الإصلاح في تحويلنا إلى مادة مرنة، منفتحة بحرية وبعمق على المشاريع الجديدة للتحول الذاتي الجماعي، كما أنها لا تلغي المعنى الذي نحن فيه، كلنا، معرضين للخطر في التاريخ. وعلى أي حال، فهي تقلل من قوة الاعتماد على الطريق: المعنى الذي يتحدد فيه ما يأتي تاليا بوساطة ما حدث سابقا. وكذلك فهي تقوي قوة الواسطة agency. المعنى الذي يصبح فيه التاريخ الذي يشكلنا شيئا نفعله بدلا من شيء نعانيه. وفي كل من هاتين الطريقتين، فهي تسهم في تأليه الإنسانية.

يتضح معنى وقيمة هذا الجهد عند مقارنته بالمشكلة المشابهة في أي حياة فردية. وباعتبار أن كلا من المجتمع والثقافة يجب أن يتخذا شكلا جامدا بعينه، كذلك فلابد أن تستند الشخصية إلى العادة. وهذا الشكل المعتاد للشخص – ميوله نحو الآخرين وكذلك نحو الفرص المأمولة وجوده الخاص – هو طبعه. لقد عُلمنا أن طبعه يُصبح قَدَره، وهو ببساطة هذه الذات الجامدة، كما تُرى من الخارج أو تبرز إلى الخارج، والتي يتم التعرف عليها الآن كقوة غريبة لا تقاوم.

وعلى أي حال، فإن حيوية vitality الفرد تعتمد على نجاحه في صياغة شخصية مُقاومة لتضييق التجربة، ولصلابة الاستجابة، وللتضييق الناتج لاحتمال الاستسلام لنسخة جامدة لما تنطوي عليه الذات. وفي هذا السياق، قال سانتايانا (*) عن وليام جيمس: «لقد كان طبيعيا لأقصى حد، إلى درجة أنه لم تكن هنالك طريقة لوصف كُنه طبيعته، أو ما سيأتي لاحقا». وهي ملاحظة تعين مثلا أعلى، مناسبا لطموحات الشخصية في ظل الديموقراطية. ليس المغزى هنا هو شن حرب ضد العادة أو شن المرء حربا ضد ذاته؛ بل هو صياغة أسلوب للوجود، أو نمط للذات، الذي نخفض فيه دفاعاتنا بما يكفي لتقوية استعدادنا للجديد، أي ارتباطنا بالحياة، وحبنا للعالم.

(*) Santayana: جورج سانتايانا (1863 – 1952)؛ شاعر وفيلسوف أمريكي من أصل إسباني [المترجم].

الرؤية الأولية المطورة بالتباين

هذا المفهوم للعقل والطبيعة البشـرية يبرز بالتباين مقابل رؤية أخرى. فبرغم أنها تدعي امتلاك مؤهلات العلم، تجسـد هـذه الرؤية المعارضة أوجه الإجحاف التي منعتنا من تطوير بديل أفضل للفلسفة الدائمة.

وهـذا المذهب المؤثر يرى العقل ماكينة للحسـاب، منظمة إلى عناصر معياريـة منفصلة. وهو يؤكد مـدى كون هذه البنية المحسـوبة والمعيارية فطرية. وهو يدعي أن بنية وطرق عمل العقل يمكن أن تُفهم بصورة أفضل كمنتجـات للانتقاء الطبيعي وفقا للداروينية Darwinism نفسـها المكبرة والمؤهلة التي نطبقها الآن على تفسير الأجزاء الأخرى من بنيتنا الطبيعية. ليس هذا المنظور خاطئا بالكامل، باسـتثناء أنه أحادي الجانب للغاية؛ فهو يصـف واحدا فقط من جانبي العقل؛ وبالفشـل في فهم علاقته بالجانب الآخر، فهو يخفق أيضا في أن يمثل بشـكل صحيح حتى ذلك الجزء الذي يتعرف عليه.

فـي المقام الأول، فالعقل ليس ماكينة للحسـاب، ولا هو، في أكثر قدراته وحركاته تميزا، يشـبه واحدة منها. بادئ ذي بدء، فالعقل ليس صيغيـا formulaic: في وسـعه أن يحول أجزاء من نفسـه إلى صيغ ويشـفر هـذه الصيغ في ماكينات، مثل الحواسـيب. ليـس الأمر أن طرق عمله الخاصة تقاوم الاختـزال إلى أنظمة مغلقة من البديهيات والاسـتدلالات التي يمكن أن تُسـتمد منها فقط، بـل إن كل منتجاته الأقـوى - بما في ذلـك الرياضيات والمنطق - تحمـل علامات هذا الانفتاح نفسه والثبات.

ومن ناحية أخرى، لا ينتقل العقل ببساطة من تشابه علم النحو syntax إلى عزو المعنى. وهو يستخدم نحوا مماثلا لنقل المعاني المختلفة، وهو ينقل المعانـي المماثلة من خلال نحو مختلف. أما اسـتخدامه للنحو لنقل المعنى فهو عامل إضافي لملكته الأكثر أساسية المتمثلة في فصل النحو عن المعنى. وبالتالـي، فما هذه الملكة إلا مظهـر واحد من بين كثير من مظاهر قدرته على إنتاج قدر من التعقيد والاختلاف يزيد على ما يمكن أن تجسـده أي بنية محددة تعمل وفقا لمجموعة ثابتة وكاملة من القواعد.

وفي المقام الثاني، فالعقل ليس معياريا في أكثر جوانبه أهمية. ولا ريب في أنه يمتلك أجزاء منفصلة، وهذه الأجزاء، التي تخضع للتحسينات وتغيرات الوضع الناتجة من لدونة الدماغ، تؤدي وظائف معينة.

وعلى أي حال، فإن الطريقة التي يتم بها تجميع وتوجيه هذه العمليات المنفصلة ليست معيارية؛ فالتجميع ليس مجرد مهمة منفصلة أخرى. ولا يمكننا أن نعزوه إلى أي جزء متميز من حياتنا العقلية، كما لا يمكننا إدراجه تحت مجموعة مغلقة من القواعد. يؤكد فعل الدمج باستمرار قدرة العقل على تقديم النتائج - المتعلقة بالفكر، والعاطفة، وحتى الفهم - التي لا يمكن لمثل هذه المجموعة المغلقة أن تشمله أو تسمح به.

لا يقتصر المغزى على أن العقل يؤلف synthesizes، لكنه يتضمن أيضا أن العقل يدمر. فهو يؤلف ويدمر في الوقت نفسه. وهو يكتسب ارتباطات جديدة بتقويض تلك القديمة. لا يوجد ثمة وصف معياري بحت للعقل يمكنه أن يفهم هذا الارتباط، ذا الأهمية المركزية لتجربتنا الواعية، للتخليق مع التدمير.

وفي المقام الثالث، فإن المَلَكات الأكثر تميزا للعقل لا تكون فطرية إلا في معنى يقلب رأسا على عقب فكرتنا التقليدية لأهمية الفطرية innateness. نحن نربط بين الفطرية والتقييد. وعلى أي حال، فإن ملكتنا الفطرية الأهم هي بنية مصممة لتجاوز وإعادة بناء كل البنى. وهذه البنية هي العقل في جوانبه الأقل حوسبة والأقل معيارية، أي ما نسميه التخيل.

قد يبدو غريبا أنه قد تكون هناك بنية لكسر كل البنى، وأنها يمكن أن تتخذ شكلا دقيقا ومحدودا، وأن تُبنى وفقا لمواصفات معينة. ومع ذلك فلدينا مثالان رئيسيان على مثل هذه البنية في تجربتنا، أحدهما هو العقل باعتباره تخيلا. أما الآخر فهو المجتمع، المُعادة صياغته تدريجيا وفقا لنموذج التخيل المنظم لتقصير المسافة بين أنشطتنا المحافظة على السياق وتلك المحولة للسياق، وتقليل اعتماد التحول على الأزمة.

إن أهمية الأول من بين هذين المثالين على الفكرة، تعتمد جزئيا على البروز الذي يحققه الثاني. وإذا كان المجتمع منظما لعزل ترتيباته الخاصة عن التحدي والتغيير، وبالتالي لإعطاء نفسه مظهر شيء طبيعي أو قَدَر

غريب، فإن السـمات التي لا يمكن حسابها واللامعيارية للعقل ستبقى لا أكثر من ضوء باهت حول ظلام قابلية الحوسبة computability والمعيارية modularity. وعلـى أي حال، فمع اكتسـاب المجتمع ملامـح التجريبية الديموقراطية، تُصبح تلك السمات مركزية بالنسبة إلى حياة العقل. وتلتف قبضة الملكة العقلية الفطرية على تجربتنا بفعل البنية السياسية.

وفي المقام الرابع، فإن الانتقاء الطبيعي المنطبق على تطور الدماغ والسلوك يباغتـه نظير الانتقاء الطبيعي في التاريخ: تنافس أنماط الحياة الاجتماعية والثقافية. وتشـكل نتيجة هذا التنافس تجربتنا المتعلقة بالعقل. وهي تحدد، على سـبيل المثال، الأهمية النسـبية للجوانب التي يمكن حسابها - المعيارية والتي لا يمكن حسـابها وتلك اللامعيارية للتجربة العقلية. وهي تشكل هذه العلاقـة بصورة أكثر مباشـرة وقوة بكثير مما تفعل القـوى الانتقائية التي تواصل التأثير في تطور الدماغ والكائن الحي الذي يتجسد فيه الدماغ.

وهذه القوى الانتقائية أقل أهمية بكثير من تلك النزاعات التنافسـية لأنهـا تعمل ببطء أكبـر بكثير - أكثر بطئا - من أن تكـون لها أهمية في البُعـد التاريخـي الذي فيه نعيـش حياتنا الجماعية، وقبل كل شـيء في البعد السِّـيري biographical الذي فيه نعيش حيواتنا الفردية. إن الكائن المعـرض للموت في عجلة من أمره؛ ففي سـاعة الدوام الخاصة به، تكون قوى التاريخ الطبيعي - برغم كونها حاسـمة في جعله مُمكنا - أكثر بُطئا مـن أن تمثل أهمية في تخيل الخطـوات المقبلة، وبالتالي أبعد من أن تهم في تحليل الوضع الراهن.

علمنا نقـد الحتمية الوظائفية والتطورية فـي الفكر الاجتماعي خلال القرنين الأخيرين أن المسـتويات المماثلة من القـدرة العملية على الإنتاج أو التدمير يمكن أن تتلقى الدعم من مجموعات بديلة من المؤسسات. ولا توجد علاقة مباشرة بين الترتيبات المؤسساتية والفوائد الوظيفية.

وقد اكتشفنا أيضا أنه ليست هناك قائمة قصيرة ومغلقة من الأشكال البديلـة للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي والسياسـي معروضة في تاريخ العالم، ولدرجة أقل بكثير تقدم تطوري للأنظمة المؤسسـاتية غير القابلة للتجزئة، التي يخلف بعضها البعض بوساطة منطق عنيد من التحول.

تتنافس الترتيبات المختلفة للمجتمع والثقافة؛ وتسلط نتائج المنافسة الضـوء على ما ينجح ومـا لا ينجح. لكنه، على أي حـال، ضوء خافت ومبهم. ليس هناك سـوى عـدد قليل من الخيـارات الفعالة المعروضة والمتنافسـة في أي زمان كان. أما الخيارات الشديدة الرسوخ، والمتعلقة بالقوى العالمية الرئيسـية، فتتمتع بفوائد قد يفتقر إليها منافسوها ذوو الفعالية المشابهة.

وبالإضافـة إلى ذلك، فإن اختبارات التفوق متعددة الجوانب إلى درجة أنها لا تسـمح بالاسـتنتاجات المباشـرة، فهي تتضمن النجـاح في إغواء القلـوب، وفـي تحويل العقول، وكذلك في تنفيذ ما هـو متوقع منها، وفي هزيمة العدو.

هنـاك أحد أنواع الفائدة الوظيفية، الذي يتمتع في هذا الكفاح المظلم بمنزلة فريدة ويسـتحق منا اهتماما خاصا؛ فمع اضمحلال قوة الاعتماد على المسـار في التاريخ، ومع تزايد اختلاط الأشـكال المختلفة من الحياة والوعي معا، تزداد هذه القوة أهمية. وهي مقدرة سلبية: القدرة على العمل بطريقـة لا صيغية ومزدرية لما يمكن أن تتوقعـه القواعد والروتينات، أي القـدرة التي يمكن إلهامها وتقويتها، أو تثبيطها وإضعافها، بفعل ترتيباتنا وممارساتنا، وكذلك من قبل طرق تفكيرنا وشعورنا.

ومن المقدرة السـلبية، المجسدة في المؤسسات، والممارسات، وأنماط الوعي، تنتج وفرة من المزايا التنافسـية العملية. وعلى أي حال، فالمقدرة السـلبية ليسـت مجرد مصدر لمثل هذه الفوائد، بل هي مظهر مباشـر لقدرتنا الربانية على تجاوز السـياقات الراسـخة للعمل والفكر، وعلى توزيـع الاختـلاف بين الوجـود داخل إطار مـا والوجـود خارجه. أما التاريـخ، كما يمكن أن نفتـرض، فيختار لهذه الفائـدة بقوة أكبر وقبل كل شـيء بسرعة أكبر مما يمكن لأي من أشكال التنافس الطبيعي على النجاح التناسـلي، على مستوى النوع، أو الكائن الحي، أو النمط الجيني genotype، أن يمـارس التأثير الانتقائي. وتمثل المقدرة السـلبية قدرة للعقل في جوانبه الأقل معيارية وقابلية للحسـاب: تواصل صناعة العقل من خلال السياسة.

جانبا العقل

تخيل شخصا ما وماكينة. حالما تعلم الشخص أن يفعل الأشياء بصورة متكررة، فهو يضبط الماكينة لتقوم بها. وكلما تعلم ضبط الماكينة بهذه الطريقة بصورة أفضل، ازداد الوقت الذي يمكنه أن يصرفه على الأنشطة التي لا يعرف حتى الآن كيف يكررها. فيصبح هو والماكينة متلازمين، بل أكثر تلازما من روبنسن كروزو وفرايدي (*).

هناك شيئان اثنان فقط في العالم، يستجيبان لهذا الوصف، أحدهما العقل البشري، والآخر هو المجتمع. وهما ليسا متماثلين في هذا الجانب فقط، بل هما مرتبطان داخليا على نحو معين، وكل منهما متضمن في بنية الآخر.

يُظهر العقل مجموعتين مختلفتين من القدرات. في أحد جوانبه، يكون في الحقيقة معياريا وصيغيا، كما يمتلك أجزاء متخصصة. تشتغل كل هذه الأجزاء وفقا لما نفهمه على أنه صيغ، وفي هذه الجوانب من طرق عمله، يكون لكل شيء بداية ومنتصف ونهاية. وليست هناك مفاجآت، باستثناء مفاجأة اكتشاف أن جهازا قادرا على حل المشكلات عن طريق كسر القواعد يجب أن يحتوي برغم هذا ضمن نفسه شيئا شديد الارتباط بالقواعد.

وإذا لم يكن العقل يمتلك سوى هذه السمة الأولى، فستكون تجربة الوعي غير ضرورية، أما ما يسميه علماء الأعصاب المعاصرون أنشطة «الزومبي» zombie (**) للعقل، فستحتل حياتنا العقلية برمتها. إن قدرتنا على حل المشكلات في عالم زماني، مفعم بالاختلاف والتغيير، ستكون أكثر محدودية بكثير مما هي عليه في الحقيقة، وسنتوقف عن أن نكون أنفسنا.

والعقل، على أي حال، يمتلك سمة ثانية أيضا. وفي هذه الحياة الثانية، هو يُظهر قدرتين مميزتين: قدرة اللانهائية التكرارية وقدرة المبادرة اللاصيغية. وبواسطة قدرة اللانهائية التكرارية، يصنع العقل توليفات لانهائية من العناصر المتناهية. وبواسطة قدرة المبادرة اللاصيغية، فهو يصنع أشياء غير متقيدة بالقواعد.

(*) Man Friday: مان فرايدي، إحدى الشخصيات الرئيسية في رواية دانيل دوفو «روبنسن كروزو» [المحررة].

(**) لتشبيه الزومبي (zombie) دلالة خاصة في بحوث فلسفة العقل؛ فهو كائن كالإنسان تماما، ولكنه يفتقر بشكل كامل إلى الحياة العقلية [المحرر].

إن قدرتي اللانهائية التكرارية والمبـادرة اللاصيفية تدعمان قدرة تتسم بكونها أكثر عمومية في نطاقها وكذلك أكثر شمولية في تأثيرها: المقدرة السـلبية للعقـل. إن المقدرة السـلبية للعقل هـي قدرته على الانقلاب على نفسـه، واختبار، وإنكار، وتدمير، والإفلات من، وتحويل الافتراضـات التي عَمل بموجبها والروتينات التي يعمل بواسـطتها. يمكننا دائما أن نفكر ونكتشـف أكثر مما يمكننا تبريره، أو حتى فهمه بالكامل، ونجـد التبرير والإجراءات المزودة للمعنـى عند التفكير بما حدث في السابق.

وفي هذه السـمة الثانية - أي السمة التي يتم التعبير عنها في قدرته السـلبية - يكون العقل مُجملا، ومتجـاوزا، ومفاجئا؛ إذ تنتج هذه الملكات عـن القدرات المميزة للجانـب الثاني من حياتنـا العقلية. وهي الخواص التي تميز تجربة الوعي، والتي ستبقى إلى الأبد مستغلقة على الزومبيات التي نحن لسنا هي. وبدونها، فإن تلقائيات automatisms الاستجابة التي نسـتهلها قبل حتى أن ندرك أننا اسـتهللناها، والمُنتجـة وفقا للصيغ التي يمكن أن يحددها مراقب مستقل، تستنزف كل حياتنا العقلية.

إن الوعـي مُجمـل؛ فتجربة الوعي هي تجربـة من الحركة ضمن مجال مفتوح وعريض مـن الاهتمام المحتمل، وأي موضوع بعينه لهذا الاهتمـام ليس أكثر من حطام سـفينة يطفو فـي محيط من الوعي. وهناك أجزاء تتعلق بأنشطتنا العقلية. وعلى أي حال، فالوعي يتحرك بين الأجـزاء كما لو أنه ليس مجرد مجموعة منها. وفي الحقيقة، هو ليس كذلك.

والوعي متجاوز؛ فلا يمكن احتجازه ضمن إطار مغلق من الافتراضات المسبقة. نحن لا نفهم قطعة معينة من العالم الظاهر إلا بتمثيلها كغائبة ومتحولة في الوقت نفسـه وعن طريق ربط المعين ليس فقط بالمعينات الأخرى ولكن أيضا ببنية من الأصناف التي هي نفسـها ناقصة وقابلة للمراجعة. نحن نـدرك أكثر مما يمكننا أن نفهم، ونحن نفهم أكثر مما يمكننا أن نبرره مسـتقبليا. نحن نحول الأحجيات والشـذوذ إلى نبوءة: الإشارة بطريقة أخرى إلى فهم بعض أجزاء الحقيقة حولنا.

والوعي مفاجئ؛ فبوسعه أن يشتغل بطرق تلك لم تصُغها بصورة مطلقة مجموعة من القواعد وبالتالي يمكنها أن تلتقطها مقدما. ونتيجة لذلك، فبوسعه أن يُنتج جدة حقيقية من التجربة والإيمان، وليس مجرد جدة زائفة pseudonovelty للفكرة الشبحية للاحتمال: الحالة العقلية المحتملة، المنتظرة لإلماعها لكي تتحقق في عقل فردي في زمان بعينه.

إن العقل، إذن، هو توليفة من هاتين السمتين - الأولى تدريجية وتكرارية، والأخرى مستحوذة على قدرات اللا نهائية التكرارية، والمبادرة اللا صيغية، والقدرة السلبية، ومن ثم فهي مُجملة، ومتجاوزة، ومفاجئة.

إن العقل متجسد؛ ولأنه مبني وفقا لمقياس وحسب حالة كائن حي متناه ومعرض للموت، فهو أداة لحل المشكلات. وتتخذ أفكاره من الفعل خلفية لها. أما ملكات الإجمال، والتجاوز، والمفاجأة فتُنتج معظم قدرته على حل المشكلات. وإذا كان العقل بدعة صيغية، فلن يستطيع أن يتصدى للمخاطر والفرص الممكنة في العالم الزماني الذي ينبغي علينا أن نعمل فيه، ولا مع الطبيعة غير المحدودة والمتغيرة للمصالح التي تحفز أفعالنا. وعلى أي حال، فإن الملامح ذاتها التي تمكنه من حل مشكلات بعينها تسمح له أيضا بالتجول فيما وراءها، بتخيل الخطر البعيد والفرص البعيدة في عالم بانتظار أن يُخلق، واكتشاف الارتباطات المخفية في حقيقة تتجاوز أفق أعمالنا الفردية.

ومع تحركنا لما وراء النطاق الذي يظلل الفكر فيه الفعل، محصنين بأدواتنا التجريبية وتخميناتنا التفسيرية، لن تصبح أفكارنا صورا أكثر موثوقية من الحقيقة؛ بل تصبح أقل موثوقية. فهي تصاب بعدوى المجاز. ولكي تصبح مفهومة بالنسبة إلينا، يجب أن تُعاد ترجمتها في النهاية إلى تعبيرات يمكننا الربط بينها وبين تجربتنا المرتكزة على الفعل. وهي ليست منظر العالم كما يُرى من النجوم، بل إنها منظورنا فحسب، أي منظور الكائنات التي تتمتع بالقدرات المميزة للعقل.

يكشف تجسد العقل شيئا يثير قدرا هائلا من الاهتمام، ليس توليف جوانب للعقل مثل الزواج الغامض بين الإنساني والإلهي، وهو نتيجة للتطور الطبيعي لجهاز معين، مصنوع من عدد قليل من العناصر المتناهية، والذي صيغ معظمه قبل أن نوجد، ومن ثم أعيد توحيده بمرور الزمن.

خلال مسيرة ذلك التاريخ التطوري، كان الاختلاف والتجديد ينتجان في السابق غالبا بواسطة الإشعاع التكيفي adaptive radiation للأنواع المختلفة. وبعد ذلك، وبالتحديد في العصر الكمبري (*)، بدأ انخفاض هائل في عدد أنواع وأنماط الجسد الحيوانية، وأصبح المصدر الرئيسي للاختلاف هو قدرة الآليات الوراثية التنظيمية التي ظهرت ضمن قمع متضيق من اختلاف الأنواع لإنتاج الاختلاف: في بادئ الأمر، على المستوى الجزيئي، ثم عبر دماغ يتمتع بقدر معين من اللدونة، وفي النهاية عبر نظام اجتماعي وثقافي قادر على مضاعفة المناسبات والأدوات اللازمة لمراجعة ذاته. وأصبح إنتاج الجديد أمرا داخليا، وقد أصبح، بمعنى ما، هو المغزى الرئيسي.

إن رحلة الإنسانية والعقل عبر هذا التاريخ الطبيعي ربما تركتنا مثقلين بخَبَث التقييد التخيلي: على سبيل المثال، تقييد الإيثار بالتبادلية reciprocity والحب، الأكبر من الإيثار، بالنرجسية. وهكذا، ظهرت الأديان الكبرى في التاريخ والتي، مثل المسيحية، عرضت إيثارا يتجاوز التبادلية وحبا غير ملوث بالنرجسية، وقد دخلت في صراع لم ينتهِ حتى الآن مع عاداتنا وميولنا.

ليس بوسعنا أن نصف بالكامل العلاقة بين جانبي العقل بالنظر إلى العقل وحده؛ فالعلاقة بينهما تعتمد على شيء آخر، وذلك الشيء الآخر مسؤول عن الوصف ذي الوجهين للإنسان والآلة: المجتمع وثقافته.

تُظهر حياتنا الاجتماعية والثقافية الثنائية نفسها التي تتسم بأهميتها المحورية للعقل: التكرار ضمن إطار من الترتيبات والفرضيات التي قد تكون عادة غير معترض عليها وحتى غير مرئية؛ وبعد ذلك، في بعض الأحيان، فعلا عمليا أو تخيليا لتغيير ذلك الإطار.

قد يكون المجتمع والثقافة منظمين لعزل نفسيهما عن التحدي والتحول، بتطويل المسافة بين الحركات العادية للمحافظة على السياق وتلك الاستثنائية المغيرة للسياق، وإحكام اعتماد التغيير على الأزمة. وفي مثل هذه الحالة، سيستمر الجانب الثاني من العقل في الوجود، وسيكون متضمنا في تجربة

(*) Cambrian period: العصر الكمبري (قبل 534 - 490 مليون سنة): أول عصور الدهر القديم، والذي ظهرت فيه الحيوانات الكبيرة كلها، باستثناء الفقاريات، كما ظهرت فيه بعض النباتات أيضا [المترجم].

الوعي، وفي ممارسة التفكير، وفي استخدام اللغة. وعلى أي حال، فقدراته المتعلقة باللانهائية التكرارية، والمبادرة اللاصيغية، والقدرة السلبية لن تكون في طليعة حياتنا العقلية، بل ستبقى في الخلفية.

لنفترض، على أي حال، أن المجتمع والثقافة مرتبان لفتح نفسيهما على التحدي والتغيير، بتقليص المسافة بين نَسخ ومراجعة السياق المؤسساتي والأيديولوجي، وتقليل اعتماد التحول على الكارثة. حينئذ لن تكون قدرات الجانب الثاني ضمنية أو تبدو شاذة وهامشية؛ فتأتي إلى صدر مخاوفنا الواعية ومفهومنا للذات؛ ولكانت العلاقة بين جانبي العقل ستتغير بفضل التغير في خصائص المجتمع والثقافة.

وبالتالي، فإن العقل يظل مشروعا غير مُنجز: غير مُنجز ليس فقط باعتباره المنتج المتداعي للتاريخ الطبيعي الذي هو عليه، بل غير مُنجز أيضا لأنه لا يوجد مقياس يمكن بوساطته قياس العلاقة بين أجزائه، والذي لا يعتمد على ما نفعل بأنفسنا في التاريخ.

من مفهوم العقل إلى تعيين الاتجاه

إن هذا المفهوم حول العقل، عندما يُرى مقابل خلفية من رؤية الحالة الإنسانية التي استكشفناها في الأجزاء السابقة من هذا الكتاب، يساعدنا على فهم أي نزاع بين طائفتين من وجهات النظر المتعلقة بالطبيعة البشرية اللتين تحاربتا، ولا تزالان في حالة حرب، على مدار التاريخ.

وعند القيام بذلك، فهي تأتي بنا إلى عتبة الأسئلة: ماذا نفعل بحياتنا، وكيف ننظم مجتمعاتنا؟

قامت طائفة منفردة من الأفكار المتعلقة بالطبيعة البشرية بممارسة تأثير لانظير له في تاريخ الفكر. وهي تشكل جزءا مما وصفته في فقرة سابقة على أنه الفلسفة الدائمة، وهي الخاتمة الحاسمة لتلك الفلسفة - أي مغزاها الكامل. وفي إحدى الصيغ أو الأخرى، فقد ظلت المذهب السائد للإمبراطوريات الزراعية - البيروقراطية التي كانت، جنبا إلى جنب مع الأديان العالمية، بمنزلة الأنصار الرئيسيين للتاريخ قبل القرون القليلة الماضية من الثورة العالمية.

ووفقا لهذه الأفكار، يعمل وضوح تجربة الإحساس على حجب الطبيعة الحقيقية للواقع بدلا من كشفها. ويتسم العالم الظاهر للتغيير والتمييز بكونه وهميا، ويؤدي استسلامنا لأوهامه إلى استعبادنا وجعلنا نعاني، مما يحرض تمرد الرغبة ضد التوهم ويسجننا في عالم حزين من الشرود والخيلاء.

أما المرغوب فهو تحقيق التحرر من التوهم، واللامبالاة بالمعاناة، والإحسان من عَلٍ، لكل من يعاني حولنا. ولتحقيق هذه الغاية، علينا أن نوطد الترتيب الصحيح ضمن الذات وضمن المجتمع. وهذان الترتيبان - المتعلقان بالنفس وبالمجتمع - سيدعم كل منهما الآخر.

ضمن الذات، يجب أن تُخضع الشهوات الحسية للعواطف المرتكزة على الفعل، وأن تُخضع هذه بدورها لفهم الحقيقة العميقة والكونية، فيما وراء التغير والاختلاف. وضمن المجتمع، يجب أن يُخضع من يعملون لأولئك الذين يحاربون ومن يحاربون إلى أولئك الذين يحكمون، ويفكرون، ويصلون.

إن العلامة الاجتماعية للنجاح في هذا المسعى لترتيب العالم ستكون نظاما تراتبيا في المجتمع، والذي يقترن بالسلطة بصورة مباشرة، أما العلامة الأخلاقية للنجاح فستكون التحكم في اللامبالاة والصفاء الذي سنضع من خلاله حدا للقلق والإحباط الملازمين لتعاطينا مع العالم الوهمي للتغيير والاختلاف، وسيكون من حققوا هذا التحرر من الصفاء محسنين على من يبقون مُحتبسين في شراك العالم الظاهراتي. ولكونه نفسه متحررا من الخطر، لأنه يُعطى، من بُعد، من قبل الأحرار إلى غير الأحرار، سيعبر هذا الإحسان عن - ويدعم - سعادة المنيع - المنيع على معاناة التبعية والإحباط لأنه منيع على وهم الزمن والاختلاف.

سيتمثل مبدؤه الأساسي في تزاوج التعاطف بالبصيرة: التعاطف مع معاناة الآخرين الذين لم يتحرروا ويتمتعوا بالصفاء بعد، والتبصر بالحالة العامة للوقوع في شرك العالم المتلاشي للتغير والاختلاف. أما رسالته للجميع فستكون: ابتعدوا عن المشاكل.

تمثلت المبادئ الفلسفية الأساسية لهذا المشروع في منظومة ميتافيزيقية من الأنماط البدئية الخفية للحقيقة، والأكثر حقيقية من العالم الظاهراتي للتحول والزمن. ووفقا لهذه المنظومة الميتافيزيقية، هناك أنواع طبيعية سرمدية - أو حتى حقيقة وحيدة من الوجود غير المتمايز - تستبطن الظواهر. إن صعود الاستقصاء هو من وحي هذه النماذج البدئية. وعن طريق إبطال آنية وفتنة تجربة الإحساس، نحن نستعد لأن نلقي على أنفسنا التعويذة التي ستسمح بكل من الصفاء والإحسان. وعند الحد الفاصل، نحن نتشارك تجربة إله لا شخصي في عالم سرمدي.

طوال القرنين الماضيين، اكتسبت طائفة معارضة من المعتقدات حول الإنسانية والمجتمع تأثيرا منقطع النظير في جميع أنحاء العالم. وهي تتقبل حقيقة العالم الظاهراتي للزمن والاختلاف، وتتعامل مع التاريخ باعتباره حقيقيا، ولا يتكرر، وحاسما، أي المسرح الذي يجب فيه تحقيق أو تعطيل آمالنا الإنسانية. وهي تتصارع مع مقتضيات انحراف التوازن بين الزمن التاريخي الذي تُثمر فيه هذه الآمال أو تُحبط، وبين الزمن السِيري الذي يتعين علينا أن نعيش فيه حياتنا.

وهي تنكر الجهد المبذول للعثور على السعادة في الصفاء وعلى الصفاء في المنعة، كما توصي بالبحث عن المشاكل: فالفرد يشكل نفسه، ويصبح أكبر وأكثر حرية، عن طريق الكفاح ضد قيود زمانه ومجتمعه. ولتحقيق هذه الغاية، على أي حال، عليه خلع درعه، وقبول أي تعرضية مضاعفة كسعر للتحول وتحويل الذات.

ليس هناك نظام تراتبي موثوق سواء في الذات أو المجتمع. يتكون التقدم من تدمير مثل هذا النظام، ومن تحسين وتهذيب قدرات الأشخاص العاديين. وهذا التدمير خطر ومؤلم، لكن ليس هناك بديل له يتوافق مع صعودنا إلى قدر أكبر من السلطة، والبصيرة، والتحكم في الذات.

وأهم وقائع هذا الصعود هي تلك التي تسمح لنا بتهدئة الصراع بين أحوال تفردنا: الانخراط في عالم معين من دون أن نسلم إليه قدراتنا على

المقاومــة والتفوق؛ والارتباط بالأشــخاص الآخرين، وخصوصا من خلال الابتكار - التعاون الودي ومن خلال الحب الشخصي، بحيث إننا بالارتباط بهم لا نتوقف عن أن نكون وأن نصبح أنفسنا.

إن الشــكل الأسمى للتعاطي من دون استســلام هو العيش للمستقبل والكفــاح حول اتجاهــه كطريقة معينة للحياة فــي اللحظة الحالية ككائن غير متشــكل بصورة كاملة ونهائية بالترتيبات والمعتقدات الراســخة. أما الشكل الأسمى للاتصال من دون قمع الذات فهو الحب بين الأنداد، الذي يُمنح ليس كإحسان من بُعد ومن علٍ ولكن كتخيل وقبول بين أنداد يمكنهم رفض، وخيانة، ومن ثم إلحاق الأذى بعضهم ببعض.

إن الإنسانية، بصورة منفردة وكذلك بشكل جماعي، في الشخص وكذلك في النوع، تمتلك في داخلها لاتناهيات. نحن نطلب اللانهائي من المتناهي: وهو تطمين بأن كل شيء على ما يرام من شخص آخر، حتى أن نطلب العالم من سيجارة. وعلى ســبيل المثال، فإن تجاربنا المتعلقة بالإدمان والوساوس تمثل مغامرات فــي التجاوز الزائف: الارتباط المتنافر والاعتباطي ظاهريا من الاشتياق اللانهائي إلى وجود أشياء متناهية للغاية. أما تجاربنا المتعلقة بالضجر والقلق فتشهد على تململنا في أغلالنا، إلى حد ثقل مقدراتنا غير المستخدمة وقدراتنا الخفية. ويمثل جشعنا وصمة عار للاتناهينا.

ســتعني الحرية، وحتى التأليه، أن تضخم في تجربتنا فرصة التعاطي مــن دون استســلام، والتواصل مــن دون أن نكف عن أن نكــون أو نُصبح أنفســنا. يتطلب تقدم ذلك المشروع أن نعيد تشكيل المجتمع والثقافة؛ فلا يكفي استبدال بعض المؤسسات والممارسات بأخرى. علينا أن نغير علاقة هــذه البنــى الاجتماعية والثقافيــة بحريتنا المتحدية للبنــى، بخلق البنى التي تضاعف فرص ووســائل مراجعتها، وبهذه الطريقة تحرمها مظهرها الكاذب للطبيعية. ويتعين علينا اليوم أن نعيد اختراع الأشــكال المؤسساتية والفرضيات الأيديولوجية للتعددية الاجتماعية والاقتصادية والسياســية - للديموقراطيات، واقتصاديات الســوق، والمجتمع المدني الحُر. علينا أن نجعل التكرار فــي المجتمع وفي الثقافة وكذلك في الحياة الداخلية للعقل تابعا لخلق الجديد.

وإذا نجحنا في ذلك، فسنكون قادرين بصورة أفضل على أن نوجد داخل عالم اجتماعي وثقافي معين، وأن نكون خارجه في الوقت نفسه. وسنطور بسرعة أكبر القدرات، والأدوات، وحتى البصائر التي يمكننا من خلالها تعجيل النمو الاقتصادي والابتكار التقني، وتخفيف أعباء الفقر، والكد ، والعجز الذي يستمر في الإلقاء بثقله على كاهل الحياة الإنسانية. وسنصهر، تحت حرارة الضغط والتحدي المتكرر، كل الأنظمة الثابتة للتقسيم والتراتبية الاجتماعية، ونمنعها من أن تعمل كشبكة لا مفر منها يجب أن تتطور بداخلها علاقاتنا العملية والعاطفية بعضنا مع بعض.

هناك سبب وجيه وعميق لهذه الآمال. ليس صحيحا أن هناك علاقة ثابتة بين الترتيبات المؤسساتية أو الفرضيات الثقافية وبين قدرتنا على مقاومتها وتحويلها . تتفاوت مثل هذه الترتيبات والفرضيات في النوعية - في نوعية علاقتها بنا، وبقدرتنا على معارضتها وإعادة تشكيلها - وكذلك في محتواها المتميز. وليس صحيحا، كما اعتقد التحرريون والاشتراكيون في القرنين التاسع عشر والعشرين، وجود توافق مسبق بين مصلحتنا العملية في التقدم الاقتصادي ومصلحتنا الأخلاقية في تحرير، وتمكين، وتنوير الفرد .

وعلى أي حال، فليس هناك أيضا صراع مأساوي لا يُقهر بين هذه المصالح كما كان ما بعد الليبراليين الجبريين fatalistic postliberals وما بعد الاشتراكيين postsocialists ينزعون إلى الاعتقاد بذلك. هناك منطقة من التقاطع المحتمل بين المتطلبات المؤسساتية للتقدم العملي والمتطلبات المؤسساتية لجعل الناس أعظم وأكثر حرية . وبرغم أن هاتين المجموعتين من المتطلبات لا تتقاطعان تلقائيا، فإن في وسعنا أن نجعلهما تتقاطعان. وفي تلك المنطقة من التقاطع المحتمل، يتعين علينا أن نتقدم.

إن سبب الاعتقاد بوجود مثل منطقة التداخل المحتمل هذه هو انجذاب كل من مجموعتي المصالح إلى التعبيرات الاجتماعية للجانب الثاني من العقل: قدراته المتمثلة في المبادرة اللاصيغية، واللانهاية التكرارية، والمقدرة السلبية. وكلما ازدادت حريتنا في أن نعيد تعريف المهام العملية في أثناء تنفيذها، وفي تطوير نظام للتعاون يتسم بكونه مضيافا لأقصى درجة

ممكنة للإبداع الدائم، وفي تخفيف حدة المقارنة بين النظام والفوضى أو التصميم والارتجال، كانت فرصتنا أفضل في تنشيط النمو الاقتصادي والابتكار التقني. نحن نحل علاقاتنا بعضنا ببعض من المخطوطات الراسخة للمجتمع والثقافة، ونحولها إلى تمثيل جماعي للاستقصاء التجريبي.

وبالطريقة نفسها، فنحن نقوض التراتبية والتقسيم المتحصنين والمطبعين في المجتمع من خلال حركة مزدوجة. فمن ناحية، نحن ننكر المناعة من الضغط على الترتيبات والمبادئ التي تعتمد عليها كل هذه التراتبيات والانقسامات ضمن الإنسانية. ومن الناحية الأخرى، نحن نطور قدرات الفرد - الاقتصادية والسياسية و العقلية؛ وبمعنى آخر، فنحن نضفي تعبيرا عمليا على هدف جعل الشخص ربانيا أكثر.

وبالتالي، فإن الأساس العميق للأمل في أن يمكننا أن نتقدم في منطقة التقاطع بين شروط التقدم المادي ومتطلبات الانعتاق الفردي هو الدور الذي يجب أن يُمارس في تعزيز كل من هاتين الطائفتين من المصالح عن طريق التعبيرات الاجتماعية عن السمة الثانية للعقل. وعند تنظيم المجتمع والثقافة لوضع مَلَكات الإجمال، والتجاوز، والمفاجأة الخاصة بالعقل في قلب التجربة الاجتماعية، نحن نُنتج تقارب المصالح الأخلاقية والمادية الذي اعتقد التحرريون والاشتراكيون الكلاسيكيون على نحو خاطئ أنه أمر مقدور.

إن الأشكال المؤسساتية والمفاهيم الأيديولوجية للديموقراطية، واقتصاد السوق، والمجتمع المدني الحر - الصاعدة حاليا في العالم والراسخة في البلدان الأكثر ثراء - تمثل مجموعة فرعية من مجموعة أكبر بكثير من الخطوات المقبلة الممكنة التحقيق، والتي سنحتاج إلى اتخاذها من أجل خدمة هذه المصالح وتحقيق هذه المثل العليا. إن العولمة نفسها ليست موجودة على أساس القبول أو الرفض؛ فنحن لسنا مضطرين إلى أن نختار بين امتلاك مزيد منها في شكله الحالي وقدر أقل منها في ذلك الشكل نفسه؛ بل في وسعنا أن نأخذ مزيدا منها وفقا لشروط مختلفة.

كما أننا لسنا مجبرين على الاختيار بين البديل الثوري الكلي للنظام الراسخ وأنسنته، من خلال إعادة التوزيع التعويضية بالضريبية والنقل، أو من خلال إضفاء المثالية على القانون باعتباره مستودعا لمبادئ الحق

والسياسات الحساسة للمصلحة العامة. وفي الحقيقة، فإن فكرة التغيير الثوري الكلي ليست أكثر من وهم، فهي تزود عذرا لنقيضها، أي مشروع الأنسنة المستسلمة resigned humanization. وفي وسعنا، بل يتعين علينا، أن نمزج فئتي الإصلاح والثورة، مفضلين التغيير الذي، برغم كونه تدريجيا بالضرورة، قد يصبح ثوريا في سياق تأثيره التراكمي.

نعم، لكننا مازلنا نعتمد على الأزمة باعتبارها قابلة midwife للتغيير، ولايزال علينا أن نتعلم كيف نرتب الأشياء بحيث يمكننا أن نعتمد عليها بصورة أقل.

نعم، لكن الأشكال المعينة للتقدم تبقى دائما غامضة ومثيرة للجدل. وليس في وسعنا أن نوافق حتى على ما إن كان من الضروري أن توجد بصورة رئيسية على المستويات دون الوطنية subnational، أو الوطنية، أو فوق الوطنية supranational، وما إن كانت الأفكار التي تنشطها يجب أن تظهر كهرطقات محلية - مقترحات تتعلق، على سبيل المثال، بطريق وطني - أو كبدع مُجملة - أي كمذاهب، كما كانت الليبرالية والاشتراكية في أيام عزها، والتي تحمل رسالة ما إلى كل الإنسانية، وكيف يتعين علينا أن نفهم ونزاول العلاقة بين تغير المؤسسات وتغير الوعي. ولأن أشكال التغيير غامضة وجدالية، فستستمر في التسبب في النزاعات وحتى الحروب. وستكون خطيرة. نعم، لكن كل هذا سيحدث، أو سيفشل في الحدوث، في الزمن التاريخي الطويل، وليس في الزمن السِيري القصير. وبما أنه ليس في وسعنا الانتظار، فعلينا أن نجد حلا لأنفسنا الآن: طريقة للتكهن في الحياة كما يمكننا أن نعيشها الآن، والتي فشل نوعنا الإنساني في تحقيقها بشكل جماعي حتى الآن.

أنا أسأل نفسي في هذا الكتاب: بناء على أي فرضيات حول العالم والعقل، والنفس والمجتمع، تستمر هذه المعتقدات - وهي مجرد ترجمات وتطورات لعقيدة سيطرت بالفعل على العالم وأضرمت فيه النار - في أن تكون ذات مغزى؟ وضمن أي توليفة أكبر من الأفكار يمكننا أن نرسخها، ونطورها، ونصححها؟

إن الأفــكار التــي اعتمد عليها هذا المذهــب ذات مرة، مثل القصص التطوريــة العظيمة للتقدم الاجتماعي التي ورثناها عن القرنين التاســع عشــر والعشــرين، ضللتنا، بصورة كارثيــة أحيانــا، لأن تبريرها للأمل والتغييــر ملوث باســتغاثات إلــى الضرورة الكاذبة. لقــد عجزت عن أن تفعل للمشاريع الحديثة للتحول الاجتماعي والأخلاقي ما عملته الفلسفة الدائمــة للمحاولة القديمة لتحقيق الصفاء عبر المنعة وترســيخ منظومة تراتبيــة في الذات وفــي المجتمع. ويتمثل طموح هــذا الكتاب في إظهار أننا نســتطيع أن نجد مغزى في هذه المشــاريع التحولية، وهو معنى أكبر ينير حالتنا في أثناء الحياة الفردية، وكذلك في تاريخ الجنس البشــري. إن الوصول إلى هذا الفهم الأكبر لها سيســاعدنا على أن نُنقذها، ونعيد تفسيرها، ومن ثم نعيد توجيهها.



8

ماذا عسانا أن نفعل بعد ذلك؟

«يتوقف التكرار في الموسيقى عن أن يكون سجنا؛ فيصبح، كما يجب أن يكون عليه في تجربتنا، شرط الجديد»

المؤلف

المفهوم والتوجه

طورت الأجزاء السابقة من هذا الكتاب مفهوما للإنسانية ولمكانها في العالم. يرقى هذا المفهوم لاعتباره بديلا للفلسفة الدائمة، ويمثل هذا البديل تفسيرا للبرنامج الخفي أو غير المتحقق للفلسفة.

أما الأجزاء التالية من الكتاب فتلخص سلسلة من المشاريع التحولية - في السياسة، والدين، والفكر التأملي - التي يلهمها ذلك المفهوم. وهي لا تعرض مُخططا بل اتجاها وسلسلة من الخطوات التالية. وتدعو مقترحاتها البرامجية إلى منح السلطة والطاقة للمفهوم الذي يلهمها؛ وبالتالي فهي تقدم مطالبة

محورية مثيرة للنزاع: وهي أن البديل للفلسفة الدائمة، عند فهمها بشكل صحيح، لا يتركنا على غير هدى. وهو لا يسلمنا لأي اتجاه قد نستجمعه من ظروفنا ومصالحنا المحلية كما كانت موجودة قبل أن نباشر عملنا الفكري. يدعونا البديل لإعادة بناء المجتمع، والوعي، والفلسفة ذاتها بطريقة معينة. أما الأفكار التي تصف هذا التوجه فقد تبدو في بادئ الأمر غير محددة وحتى محيرة. وعلى الرغم من هذا فهي تستبعد الكثير وتُجبرنا على الفعل. وهي تدعو إلى ثورة معينة، ثورة عالمية - هي روحية بالإضافة إلى كونها سياسية.

يستكشف هذا الفصل نقطة التحول بين المفهوم والتوجه. إن الرغبة في الاعتراف بوجود مثل نقطة التحول هذه لا تشير ضمنا إلى أي ممر غامض من «يكون is» إلى «يجب ought»، وبدلا من الدخول في النزاع الميتافيزيقي حول «يكون» و«يجب»، والادعاء بأننا نستطيع الانتقال من أحدهما إلى الآخر، فهو يتجنب هذا الجدال شبه الفلسفي.

تقوم نقطة التحول بين المفهوم والتوجه بتفعيل النشاط السوي والطبيعي للعقل فيما يتعلق بحل المشكلات، عندما يُجعل ذلك النشاط عاما وناقدا لذاته في الوقت نفسه. وبدلا من أن يوجه إلى حل مشكلات معينة في مجالات بعينها، قد تتخذ هذه القوة كموضوع لها كامل حالتنا في العالم. ولا يمكنها عمل ذلك من دون تحرير المثبطات المفروضة بفعل الطرق الخاصة بمجالات معينة، وبالفرضيات المتعلقة بتقاليد بعينها.

وعلى أي حال، فهذا الدفع إلى ما وراء السياقات والعلامات الإرشادية المحدودة ليس مغالاة فلسفية تُعارض تقييدات الفكر، بل هو تعبير لا يقاوم عن الجانب الثاني - المفاجئ والمتجاوز - للعقل، وبالتالي، وبقدر أي شيء آخر نحن نعمله، عن بنيتنا الطبيعية. إن اتصاله بالحقائق البنيوية لإنسانيتنا لا يبعده تماما عن الخطر. وعلى العكس من ذلك، فهو مفعم بأخطار الوهم والتضليل. والأفضل، على أي حال، أن نصارع هذه المخاطر من أن نُستعبد بالمخاوف، والولاءات، والعقائد التي - في غياب مثل هذا الصراع - ستحكم حياتنا.

لامبالاة الطبيعة

إن الملمح الأول لحالتنا، والذي يجب أن يصدمنا نحاول تقرير كيف نوجه أنفسنا في العالم الذي نجد فيه أنفسنا، هو لامبالاة الطبيعة بمخاوفنا. بيد أن هذه الغرابة التي لا يمكن تجاوزها ملازمة للتباين الهائل والمستحيل بين حياتنا الإنسانية وسياقها الطبيعي. نحن نحتل زاوية صغيرة جدا من الكون، الذي ظهرنا فيه قبل لحظة فقط. وليس بإمكاننا النظر إلى بدايات ونهايات الزمن. أما حيواتنا المنفردة، عند النظر إليها بأثر رجعي، حتى من داخل حقيقة تجربتنا الخاصة، فتنقضي بصورة مفاجئة ومباغتة.

إن غرابة العالم - اندفاعه في تجاوزنا، وقهره لنا، وسحقه لنا باستعراضه لضخامته مقابل ضآلتنا، واستغلاقه عند آفاق الزمن - تفرض نفسها علينا بطريقة مباشرة ومنيعة في الوقت نفسه. وهي تفعل ذلك من خلال نهائية finality الموت. تبدو حالتنا كمخلوقات معرضة للموت في صراع يتعذر حله مع الخصب اللانهائي للشخصية؛ ففي نهاية المطاف، فإن قوة النفس دائما ما تتحدى القيد وتتجاوز السياق، كونها قوة مؤكدة في المشروع الفلسفي الذي نحن مكتفون فيه الآن.

قد نُغوى بالنظر إلى الكون باعتباره لا مواتيا favorable ولا غير موات لمساعينا. ومثل وجهة النظر هذه تخدم الميتافيزيقيا المضادة للميتافيزيقيا التي تتلاءم مع المزاج الانكماشي ثقافيا لعصرنا. وعلى أي حال، فستكون خاطئة وتُظهر نفس الجبن الذي تحرر منه قليل فقط من الفلاسفة - مثل شوبنهاور العظيم.

في الجانب الأكثر أهمية، فإن الكون غير موات لمساعينا. فلا تناسبه معنا، واستسلامه إلى قوة - هي الزمن - تسحق في النهاية المشاريع والارتباطات التي نعرف من خلالها إنسانيتنا، وتخلق مسافة، وجفاء، ورعبا لا يمكننا أن نتغلب عليه مطلقا. أما ردها على تجربتنا من الخصب اللانهائي فهو أن تقضي بموتنا.

ومع ذلك، فهذا الصراع بين القيود الجامدة المفروضة على حياتنا والعمق الذي لا ينفد لتجربتنا، والذي تؤكده قدراتنا على كل من التمرد والتفوق، والمحفور في الجانب الثاني من العقل، يكون فظيعا فقط لأنه

يلقي بظلاله على شيء رائع. وهذه الأعجوبة هي بهجة أن تكون حيا في اللحظة، الآن مباشرة - أن نكون بدلا من أن «لا نكون» وأن نجد أنفسنا مغمورين في العجائب من كل الجهات. وهي بهجة من الشدة، ومن أرجحية أن تتم تقويتها بدلا من تقويضها بفعل التأمل، بحيث إننا لا نستطيع التفكير بها لفترة طويلة للغاية أو بصورة مباشرة تماما. ويعني عمل ذلك أن نخاطر بالتعرض للشلل بفعل بهجة أكثر خطورة من الاعتراف السوداوي بالتباين بين فنائيتنا وقدرتنا على التجاوز.

إن من كتب أنه ليس بوسعنا أن ننظر بصورة مباشرة إلى الموت أكثر من أن ننظر مباشرة إلى الشمس كان حريا به أن يضع الحياة بدل الموت. إن توقع الموت يُجبرنا على مواجهة أوجه قصورنا المتعلقة بالبصيرة وكذلك بالقوة. إن تجربة الحياة، المتمركزة والمركزة في السعادة اللحظية، سعادة امتلاك الحياة ذاتها، تتسم بالخطورة لأنها تنقلنا إلى ابتهاج لا تضاهيه أي بهجة أخرى. إن التعاطي مع الكوني في الزمن الفوري يمكنه أن يمتص كل انتباهنا ويمنعنا من مقاومة وتحويل العالم وأنفسنا. ما كل فننا، وفلسفتنا، وعلمنا إلا حرب بين هذه الأعجوبة المنتشية وبين أوجه التمييز الكئيبة التي يفرضها علينا تعاطينا مع الزمن- زمن العالم وزمننا الخاص، المتضائل القوة.

وإذا كان بوسعنا أن نحارب لكي نحتل في عقولنا موقعا تخيليا متساوي البُعد بين الابتهاج بأن نكون أحياء وبين حزننا بسبب الصراع بين لا نفاديتنا ومحدوديتنا، فسنقترب أكثر من حل لغز يتسم بأهميته المحورية بالنسبة إلى وجودنا. وهذا اللغز ليس هو الطبيعة المبهمة لمكانتنا في العالم، والناتجة عن عدم قدرتنا على النظر إلى بداية ونهاية الزمن؛ بل إنه لغز داخلي بالنسبة إلى كل من جوانب تجربتنا. وهو متميز عن القضايا التي يثيرها عجزنا عن إدراك كيف نتلاءم مع المخطط العام للأشياء. يربط هذا اللغز بين كل من جوانب وجهة النظر التي طورتها ودافعت عنها في هذا الكتاب - من تصورها للزمن، والطبيعة، والعقل إلى مفهومها للسياسة، والدين، والكفاح الإنساني. والأفضل أن نبدأ بفهمه كتناقض آخر، ليس في أفكارنا ولكن في تجربتنا.

لا يمكننا أن نكون بشرا إلا بواسطة مقاومة قيود كل البنى الراسخة - للحياة، والتنظيم، والفكر، والطبع - التي نتحرك ضمنها. فالاستسلام لمثل هذه القيود، وإعطاؤها الكلمة الفصل بدلا من الاحتفاظ بها لأنفسنا، ينكر صفاتنا المحددة للقوة، والتفوق، والمستقبلية، والتجريبية. هناك معنى يمكننا أن نكون فيه راضين لفترة ما بمثل هذا الاستسلام. وعلى أي حال، فهو معنى يفترض انكماش التجربة، والوعي، والوعي بالذات: تقليص لطاقتنا، وإعتام لأبصارنا، وتضاؤل لأملنا. إنه خَدَر قد نحاول إعادة وصفه كسعادة وحرية، لكنه لا يستحق مثل إعادة الوصف هذه.

إن إعادة وصف انكماش التجربة بهذه الطريقة هو ما تحثنا الفلسفة الدائمة على القيام به عندما تنصحنا بالتخلي عن عالم الزمن والاختلاف وتزودنا بأسباب لكي نسحر الإرادة المتململة والتخيل التحويلي. إن النتيجة الرئيسية لمثل هذا الاستسلام هي الاعتقاد بأنه يتعين علينا أن نحاول الابتعاد عن المشاكل. وفي مقابل هذا الاعتقاد، تقف المشاريع الثورية لإعادة البناء الاجتماعي والتحول الذاتي التي علمتنا البحث عن المشاكل. إن ما اقترحه هنا هو وجهة نظر تمنحنا أسبابا للبحث عن المشاكل.

من بين الفرضيات المركزية لهذا الكتاب أننا نجد ونشن هذا التمرد ضد حدود الظروف في كل من جوانب تجربتنا: في عجز أي مخطط للأصناف، أو أي قائمة بمثل هذه المخططات، لإنهاك فهمنا للتفاصيل؛ في عدم كفاية الطرق والممارسات في كل المجالات والعلوم لقدراتنا على الاكتشاف، والبرهان، والتبرير؛ في ملكاتنا العقلية للانهائية التكرارية، والمبادرة اللاصيغية، والمقدرة السلبية؛ في ميل قدراتنا على الإنتاج، والإبداع، والتعاون لتخطي ما يمكن أن تسمح به أي طريقة معينة لتنظيمها؛ في الحاجة اللانهائية لتحدي وتغيير الأشكال العملية التي ندرك بها مصالحنا المُدركة ومثلنا العليا المعترف بها، وبعد أن نتحداها ونغيرها، بعد ذلك مراجعة هذه المصالح والمُثُل العليا ذاتها في ضوء البصيرة المكتسبة خلال تلك التغيرات؛ في تجاربنا الاعتيادية للضجر، وصرف الانتباه، والأمل؛ وفي جهدنا لئلا نسلم أنفسنا نهائيا مطلقا إلى النسخة المصلبة من ذاتنا التي هي طبعنا.

ستكون مهمة حزينة وبطولية إذا كان كل ما يمكننا فعله هو التمرد. وعلى أي حال، ثمة فرضية أخرى لهذا الكتاب مفادها أننا نستطيع تغيير مجتمعاتنا وثقافاتنا وأنفسنا بحيث تعبر عن، وتستحضر مزيدا من أفعالنا المتعلقة بالمقاومة والاختراع – ثمة حيوية أعظم للمبادرة، والتخيل، والتجربة. وبالتالي نحن نمتلك مبررا لتمني سعادة تستند إلى تحررنا وإعلاء شأننا، وليس إلى عبوديتنا والحط من قدرنا. لن تكون مثل هذه السعادة خدرا؛ بل ستكون يقظة.

وعلى أي حال، فما لم يكن بوسعنا أن نتوقع بعض تأثيرات هذا الفعل هنا والآن، في انفتاحنا على الأشخاص الآخرين وعلى الغريب وما لم يسبق له مثيل، وفي الحقيقة على كامل عالم الزمن والتغيير كما يندفع نحونا، سنجد أنفسنا عالقين في طاحون دوس treadmill من الإحباط اللانهائي. أما معركتنا ضد التقييد فسيبدو أنها لا تمتلك غرضا سوى استمراريتها الخاصة. إن الاعتراف بهذا التهديد الذي يحتنك كلا من بصيرتنا وسعادتنا، والاقتناع بأننا لا نستطيع أن نتقن هذا التهديد إلا بواسطة الهروب من الانعزال في وعينا الفردي الخاص من خلال حركة خارجية مقررة باتجاه العالم المحيط بنا، هما الحقيقتين السيكولوجيتين التوأمتين اللتين استغلتهما على الدوام الخدع المستعبدة للفلسفة الدائمة.

وإذا كان علينا أن نكافح ضد السياق الراسخ لكي نصبح أكثر ربانية وبالتالي أكثر إنسانية، كيف يمكننا أن نكون أكثر ربانية وأكثر إنسانية الآن، قبل أن ينتهي الكفاح، في تاريخ الإنسانية وكذلك في حياة الفرد؟

وإذا كنا لا نستطيع أن نصبح أكثر ربانية وأكثر إنسانية في هذه اللحظة، أفلن نكون مرغمين على رفض ابتهاجنا بكوننا على قيد الحياة باعتباره الهذيان الذي يقسي به الخيال الإرادة ضد الخوف من الموت؟

إن الأمل الذي تعززه فرضية أننا نستطيع أن نغير علاقتنا بسياقاتنا سيبقى خادعا ما لم يمكنّا تغيير هذه العلاقة في الزمن السيري وكذلك التاريخي، بصورة مستقلة عن قَدَر كل المشاريع الجماعية للتحول. وسيكون خادعا أيضا ما لم يكن ذلك التغيير سيمنحنا الناس الآخرين،

والعالم ذاته، بصورة أكثر اكتمالا. إن الأمل الذي هو ليس بخادع بأي من هذه المعاني يمثل جزءا من الفرضية الضمنية في فكرة المستقبلية: إن العيش للمستقبل هو أن تعيش في الحاضر كمخلوق لا يتحدد بالكامل بالسياقات الحالية للحياة والفكر المنظمين، ومن ثم أكثر قدرة على الانفتاح على الشخص الآخر، وعلى التجربة المفاجئة، وعلى كامل العالم الظاهراتي للزمن والتغيير. وبهذه الطريقة، يمكننا أن نعتنق بهجة الحياة في اللحظة باعتبارها وحيا ونبوءة في الوقت نفسه بدلا من إسقاطها من اعتبارنا على أنها حيلة تمارسها الطبيعة على الروح للتوفيق بصورة أفضل بين مصالحتنا وبين سوء حظنا وجهلنا.

إن الدرس الرئيسي لهذا الكتاب هو أننا نصبح أكثر ربانية من أجل أن نعيش، وليس أننا نعيش لكي نصبح أكثر ربانية. ليس ثواب كفاحنا هو التيقظ على حياة أعظم لاحقا؛ بل هو التيقظ على حياة أعظم الآن، أو تسام يتأكد بالانفتاح على الآخر وعلى الجديد. ثمة طريقة بسيطة لإدراك مغزىً كامل حجتي، من موضع للأفضلية هذا منتصفه ومركزه، وهي القول بأنها تستكشف عالما من الأفكار المتعلقة بالطبيعة، والمجتمع، والشخصية، والعقل والتي ضمنها يصبح هذا الدرس ذا مغزى وذا سلطة.

الهروب الزائف

تتكون مشكلة الحياة الإنسانية بأكملها في هذا: كيف يمكننا الاستجابة لحالتنا هذه في العالم من دون السماح لأنفسنا بأن يسحقنا اليأس والاستخفاف، ومن دون تسليم أنفسنا إلى الملهيات التي تقتل الزمن بالتقليل من شأننا ويجعلنا نموت العديد من الموتات الصغيرة ونحن نواصل العيش؟ وكيف يمكننا، في مواجهة هذا اللغز وهذا الرعب، أن نطهر أنفسنا من خلال البساطة، والحماسة، والفطنة، وأن نجعل أنفسنا ربانيين أكثر من خلال الانفتاح على الآخر وعلى الجديد؟

وفي مقابل خلفية التفاوت بين الطبيعة وبين الإنسانية، علينا أن نطور عالما إنسانيا قادرا على دعم نفسه. علينا أن نقرر ما إذا كنا سنقبل بغرابة الطبيعة شرطا مسبقا لهذا المشروع أو الهروب منه وإنكاره.

هناك شكلان رئيسيان من الهروب والإنكار: أحدهما يمثل طريقا مسدودا، ضارا باهتمامنا بالحياة وبمصلحتنا في بناء العالم الإنساني. أما الآخر، فعلى رغم أنه محاصر بالأوهام التي قد تصبح تضليلات، فمن الممكن أن يساعد في ذلك البناء.

يتمثل أحد أشكال الهروب في إنكار الحقيقة - أو الحقيقة المطلقة على الأقل - المتعلقة بالاختلاف والتغيير. نحن نؤكد الحقيقة المستحوذة، والخلود، وتفرد الوجود اللا شخصي. إن الاختلافات والتغيرات التي تحتل تجربتنا للعالم غير واقعية، أو تتمتع بحقيقة ثانوية وسطحية كإسقاطات لشيء واقع تحتها.

في فهمنا للعالم، يتطلب هذا السبيل - سبيل إنكار حقيقة الاختلاف والزمن - صوما للتخيل، وهي الملكة التي نمثل بها خلق الاختلاف من خلال التحول. أما مذهب الأحدية monistic لوحدة وديمومة الوجود، فعلى رغم كونه مزودا بوجهة نظر تتعلق بكيف يمكن للعالم الظاهراتي للاختلاف والتغيير أن يشارك في حقيقة الوجود النهائي والموحد، فهو محصن ضد التحدي. وهو محصن على الأقل ضد كل التحديات باستثناء تلك الناتجة عن مواصلتنا للعيش والإدراك ككائنات طبيعية في عالم من التغير والاختلاف. وفي حين أنه ينكر متطلب الحياة، فهو نفسه غير ذي حياة؛ وبابتعاده عن التجربة، فهو غير قادر على التعلم من التجربة.

في تنظيم الفعل، يؤدي الجهد المبذول للإنكار والهروب من عالم الزمن والاختلاف إلى قمع الإرادة. إن العيش ككائن حي معرض للموت وكذات مقاومة للسياق في عالم ليس مصمما على مقياسنا أو في مصلحتنا يعني أن نكبل إلى عجلة من الرغبة التي لا تشبع. يمكننا أن نسعى إلى الهروب من الديالكتيك المؤلم للرغبة والجشع بأن نلقي على أنفسنا تعويذة من الرضا والاستكانة. وبعد ذلك، فنحن نتخلى عما نفترض أنه الأغراض العقيمة للرغبة.

تتمثل النتيجة، على أي حال، في انكماش التجربة. أما العنف الذي يمارسه هذا التشذيب القسري لطبيعتنا فيخون ذاته بطريقتين تتمم كل منهما الأخرى نزق الإكراه وألم الضجر. نحن نمر بالتخلي الزائف

عن الرغبة كتشويه وسترة حجر straitjacket حتى في وسط نجاحنا الظاهر في جعل الإرادة سلبية؛ ولا يمكننا إلا بواسطة المقاومة وإعادة البناء أن نعيش وأن نطور إنسانيتنا. نحن نبقى متململين تحت نير تكاسلنا المتبجح والمفروض قسرا، ونستشعر الحياة الأكبر التي تخلينا عنها باعتبارها ضجرا. وعندما تتحطم التعويذة التي حاولنا أن نلقيها على أنفسنا، نحن نسلم أنفسنا بتعاسة إلى الإلهاء وصرف الانتباه، بالسعي لتنويع تجربتنا عندما توقفنا عن تمني تحويل عالمنا.

هناك طريقة مألوفة أخرى للهروب من، وإنكار، لامبالاة العالم العظيم للطبيعة بمخاوفنا الإنسانية. وهي الاعتماد على شراكة سرية بيننا وبين القوى التي تحكم ذلك العالم. إذا تخيلنا تلك القوى باعتبارها قوى محدودة على صورتنا الخاصة، يمكن إسعادها والانتصار عليها، فقد ننجح في تبليد إحساسنا بغرابة العالم عن مخاوفنا. وعلى أي حال، فلن نعمل ذلك إلا بواسطة تحريف تلك القوى الطبيعية المؤلهة deified واعتبار أنها مطلعة على مخاوفنا وخاضعة لتقييداتنا. إذا افترضنا أن الشريك هو الوجود المطلق - اللا شخصي، والوحدوي، والبعيد - فلن يكون بوسعنا تمني تلك الشراكة؛ بل القبول، والعبادة، والاستسلام فقط. وبعد ذلك فلن نتغلب على غرابة العالم عنا إلا بواسطة إنكار تفردنا وقمع قدراتنا على النقد والمقاومة.

هناك، على أي حال، بديل أدى دورا حاسما في التاريخ الأخلاقي والديني للإنسانية. قد نعتقد أن تجربتنا الإنسانية قد وضعت ضمن سياق أكبر، من الخلق والحب، والمبعد بصورة جذرية عن شؤوننا برغم أنه مفهوم بالنسبة إلينا من خلال القياس التمثيلي مع إحساسنا بالشخصية واللقاء الشخصي. تشير نقاط القياس التمثيلي إلى تجربة الارتباط الإنساني في ظرف متناه والتفوق الإنساني على الظرف المتناهي.

إن الموضوع الرئيسي لهذا الشكل المختلف من الطريقة الثانية للهروب والإنكار هو اختراق وتحويل العالم من قبل الروح، إذ إن الروح تظهر في اللاتناهيات بداخلنا. أما ما قد يبدو، كعقيدة ميتة، كرفض للإقرار بغرابة

العالم فقد يصبح حينئذ، كإيمان حي، أملا حيا: الأمل في أن العالم، عالمنا في البداية وبعد ذلك العالم بأكمله، قد يتغير بمرور الزمن وفي أنه سيفقد غرابته؛ وأنه سيُرفع، وكما يقولون، يُسترد.

إن الصلة التناظرية بين الحقيقة الإلهية والإنسانية تقي هذا المتغاير للاستجابة الثانية للامبالاة الطبيعة من أن يكون مجرد هروب وإنكار، وتوضح اتصاله التاريخي بالمشاريع التحولية العظيمة- قضية الديمقراطية، وممارسات التجريبية، وتعهد الشخصية selfhood والذاتية في الرجل العادي والمرأة العادية - الذي جلب الأمل والثورة للإنسانية طوال مائتي سنة. تتمثل النتيجة في توجيهنا مرة أخرى إلى العالم الاجتماعي وإلى إعاده بنائه، ولكن ليس إرشادنا إلى الطريق: الاتجاه والخطوات القادمة.

إن مفهوما للبشرية يدرك تصادفنا ومحدوديتنا، لكنه يقر أيضا بتفوقنا على الظروف وتوجهنا إلى المستقبل، يمكنه أن يبدأ بتنوير بحثنا عن اتجاه ما. على أي حال، فلا يمكنه أن يعمل ذلك إلا بعد أن رفضنا إخفاء غرابة ولامبالاة الطبيعة بمخاوفنا. إن غرابة العالم هي الوجه الآخر لإنسانيتنا؛ وهي تمهد الساحة لعملنا. وهذا العمل هو دعم عالم ما، عالمنا، قادر على إنتاج معانيه الخاصة مقابل خلفية تتكون من فراغ هائل وبلا معنى.

كيف يمكننا أن نبدأ هذا العمل؟ لتحقيق أي غايات وبأي روح؟ وإذا فشلنا في الكفاح من أجل إحساس بالاتجاه، فإن الروتينات الراسخة للمجتمع والثقافة ستملي الاتجاه علينا، وحينئذ سنُختزل للتصرف كأننا أولئك الأناسي الآليون automata الذين لسنا إياهم في الحقيقة. وعند الإذعان باستعبادنا الخاص، فلن نبدأ الجهد اللازم لجعل أنفسنا عظماء وأحرارا. ونتيجة لذلك، لن نكون قادرين على وهب أنفسنا بعضنا لبعض، أو حتى على أن نتعاون بشكل أكثر انفتاحا، اللهم إلا إلى الحد الذي تخبرنا به النصوص المقدرة سلفا لمجتمعنا وثقافتنا بكيفية العمل معا.

الإرادة والتخيل

يمكننا أن نبدأ بتشكيل انطباع حول الطريق إلى الأمام بتدبر الدور الذي يجب أن تؤديه الإرادة والتخيل في فتحه. يقوم التخيل بعمله المتمثل في إزاحة displacement مزدوجة: إزاحة المسافة وإزاحة التحول، وهو

يمكننـــا من إدراك الموقف بجعلنا نتركه: بتمثيله باعتباره غائبا في البداية، وبعـــد ذلك كأنه تغير. ومن خلال هذا العمـــل المضاعف، فهو ينور الإرادة ويلهمها. وتوفـــر الإرادة الاهتمام العملي- الاهتمام بالمقاومة وإعادة البناء - الذي يمكن من خلاله للتخيل أن يشرع في العمل.

يتمثل ناتج العمل المشـــترك بين الإرادة والتخيل في منحنا عالما يمكننا أن نجعله خاصا بنا: عالم ليس غريبا على مخاوفنا بشكل يتعذر إصلاحه. وعلى رغم هذا، فهذا الاتحاد السعيد بين الإرادة والتخيل يبدأ في التلاشي حالمـــا توقف التخيل عن أن يلقي بظلاله علـــى أعمالنا ويصل إلى ما وراء الظواهـــر التي يمكن أن تمسـها هذه الأفعال. ومن خـــلال التجربة، التي تصبح ممكنة بفعل أدوات العلم، يمكننا أن نعزز، بشـــكل متقطع ولفترة ما، منطقة الحقيقة التي يمكن أن تصل إليها الإرادة والتخيل، بالعمل معا.

وعلى أي حال، فالتخيل محكوم عليه بتجاوز الإرادة، حتى لو تضخمت الإرادة بفعل الأدوات التي نبتكرها. ومع مغادرته لمســـرح الأحداث والإرادة تســـير وراءه، يفقـــد قدرته على ســـلب الحقيقة حولنا مـــن غرابتها. وهو يتوقف عن المســـاعدة في صياغة العالم الإنســـاني، الكافي بالنســـبة إلى ذاته، وضمن قدرتنا على التعامل معه باعتباره جزءا مُسقطا من أنفسنا أو كخلفية مواتية لمساعينا.

يمثـــل زواج الإرادة والتخيل خاصية جوهرية ومحورية لطبيعتنا الأولى، بنيتنـــا الطبيعية، حتى قبل أن تُعـــاد صياغتها من قبل الطبيعة الثانية التي نتلقاها من المجتمع والثقافة. وهي تتعامل مع كامل تأثيرها في ضوء الصفة الثنائية الجانب للعقل: لأن يكون في الوقت نفسه معياريا وصيغيا، ومُجملا، ومتجاوزا، ومفاجئا. وهو يزودنا بتلميح أول حول الطريق الذي يتعين اتباعه في التعامل مع اللامبالاة والضخامة اللا إنســـانية للطبيعة. يتمثل الاتجاه في فتح مجازة، مخترقة ومعاد تشـــكيلها بواسطتنا، والتي يمكننا داخلها أن نكون ونصبح أنفسنا، ثابتي العزم، وغير مفتونين، وغير مروعين.

هناك ثلاثة مجالات كبرى يمكننا، بل ويجب علينا، أن نتخذ هذا الاتجاه مـــن خلالها: فهمنا للعالم، وعلاقتنا بالنـــاس الآخرين، وكفاحنا مع ذواتنا الخاصـــة المتصلبة: طبائعنا، وروتيناتنا، وتصوراتنـــا المألوفة. وفي كل من

هذه المجالات، فإن الجهد المبذول لمنح أنفسنا عالما يمكننا أن نقبله، والذي فيه يمكننا أن نتقبل أنفسنا وبعضنا البعض، يتعارض مع تناقضات معندة. في كل حالة، فـإن توليفة نوايانا مع ظروفنـا تدفعنا للتصرف بطريقتين متباعدتين ومتضاربتين ظاهريا.

إن مـا نحققه بالتحرك في أحد هذيـن الاتجاهين غير كاف جذريا مالـم يقترن مع ما يمكننا أن نحصل عليه بالتصرف وفقا للآخر. نحتاج إلى نتائج كلا الاتجاهين لكي نكون ونصبح أنفسنا، ولجعل أنفسنا أعظم وأكثـر حرية. وعلى أي حال، فنحن لا نعلم كيف ولا ما إذا كان بوسـعنا امتلاكهما معا، والتوفيق بين ما يبدو متعارضا بصورة يتعذر حلها. ونتيجة لذلك، فـإن حزنا هائلا، ناتجا عـن التنافرات الدائمـة للتجربة، يلقي بظلاله على حياتنا. بأي معنى وبأي وسـيلة يحق لنا تمني أن نسـتطيع التغلب على هذا الحزن؟

العالم الظاهر والحقيقة الخفية

مـن أجل أن نعيـش ونعمل بصورة ناجحـة، علينا أن نصـارع العالم الظاهـر. إن مـا يوجهنا أكثر من مجرد دافع للقيـام بنجاح بتقييم فرص العمـل والعقبات التـي تعترضه. هـو أيضا الرغبة فـي «المحافظة على المظاهر»، لتحسين ولتعميق الآنية الرؤيوية لعالم التغيير والاختلاف الذي نعيش فيه.

وإذا كانت ظواهر العالم الظاهر في أحسـن الأحوال اسـتعارة جُعلت مفيدة من قبل الأدلاء للمبادرة الناجحة التي كنا قادرين على الاستنتاج منها، فسـتمر حياتنا بين الظلال، مثل عرق من الرجال والنساء غير المدعومين بأي من الحواس الخمس، والذين لا توجههم سوى الحواسيب. سترشدهم هذه الحواسـيب إلى كيفية استخدام الأشـياء وإلى كيفية التحرك بينها. لكنهـا، على أي حال، لن تُخبر أولئك الأشـخاص الصـم والعميان بكيف يبدو أثاث الكون هذا في الحقيقة. سنبقى مسجونين داخل وهم، لا يجعله محتملا سـوى عجزنا المشترك عن الهروب منه وفائدته المثبتة في جهودنا لتنوير السـلوك وحل المشكلات. سـنتلمس طريقنا الأعمى خلال عالم تم

تعديلـــه، لكن لا يمكـــن تصوره. وحده جهلنا بحالتنـــا، والتهاءاتنا العقيمة، وجهودنا نصف المســتيقظة لتأجيل الموت، يمكن حينئذ أن تبلد إحساسنا بغرابة العالم وتروضنا على منفانا الميئوس منه بداخله.

بيد أن الجهد لتحقيق أو لاســتعادة الآنيـــة الرؤيوية - أي فهم العالم الظاهـــر، بكل ثروته من الاختـــلاف والتغيير، في العقـــل - ليس كافيا، على أي حال. فهو ليس كافيا لتمكيننا من التصرف بشـــكل تحولي؛ فهو يترك الباب المفضي إلى بحثنا الســببي عن الحقيقة وتبايناتها التحولية مغلقا؛ حتى أنه ليس بكاف لدعم هدفه الخاص المتمثل في المحافظة على المظاهر؛ وينحط الســعي وراء الآنية الرؤيوية إلى الاتحاد بين التصورات المألوفة وبين الأصناف المألوفة ويستبدل الرؤية بحملقة.

من أجل كل من البصيرة الســببية والقـــوة التحولية - تمثل الأولى القاعدة التي لا غنى عنها للأخيرة - سنبدأ الاستقصاء العلمي للعالم. ويحملنـــا هذا الاســتقصاء إلى ترتيبات وأحجـــام الحقيقة المبعدة عن ســياق الحياة الإنســانية، والتي يمكن للتخيل بداخلها أن يبقى مرتبطا بالفعل. أما الآن فالاســتقصاء يترك الفعل بعيدا وراءه، وبهذا التجاوز يبدأ رســـم صور للعالم الذي لم يعد يستطيع البقاء في علاقة تشاركية مـــع تجربتنا المتعلقـــة بالحقيقة الظاهرة. أو أنـــه لا يبقى في مثل هذه العلاقة التشـــاركية إلا بواســطة تخمين سلســلة طويلـــة من الصلات بـــين تلك الصور وهـــذه التجربة، موضحا، في نهاية سلســـلة التخمين والتجريب، كيف يمكننا أن ندرك العالم بطريقة ما، في حين أنه موجود في الحقيقة بطريقة أخرى.

ولكل هذه الأسباب، فإن الجهد المبذول لفهم المزيد والمزيد عن العالم ســببيا - بما في ذلـــك العالم البعيد عن ســـاحة أفعالنا وحياتنا - ليس بالمسعى الذي يمكننا رفضه. وهو يهدد، على أي حال، بإبعادنا أكثر وأكثر عن تبرير العالم الظاهر، برفع الشبح الذي قد تبدو تجربتنا الظاهراتية، تحت ضوئه، مجازا أو هلوسة. وكلما زاد اختراقنا للخلفية السببية لهذه التجربة، وتمثيلنا لها في لغـــة الرياضيات المقاومة للزمن، زاد بُعدنا عن الحقيقة المعايشة للزمن، والاختلاف، والفعل.

وبالإضافة إلى ذلك، تحدق إحدى الخصائص البارزة للعالم، والتي تكشفت لأعيننا بفضل استقصاءاتنا السببية، بكل محاولاتنا لشق طريقنا للعودة إلى العالم الظاهر- عالم تجربتنا الحية - وتسخير اكتشافات العلم لمشروع التحسن هذا. وهذه الخاصية هي اللغز المتعلق بالوقائع المضادة التي عرضتها أولا عند دفاعي عن فرضية عدم وجود ترتيب مغلق للطرق المحتملة لسير الأمور، خلال مناقشتنا السابقة لحقيقة الزمن.

ولفهم إحدى طرق سير الأمور، علينا أن نكون قادرين على تخيلها وقد تحولت بفعل مدى من الشروط. بيد أن هذه التحولات المتوقعة أو الحقيقية تطرح مشكلة ثبات قوانين الطبيعة؛ فالتغير الذي تسمح به قوانين الطبيعة قد يغيرتلك القوانين. وفي الحقيقة، إذا كان الزمن حقيقيا، فستتغير القوانين عاجلا أم آجلا.

إن الكفاح للوصول إلى بصيرة متعلقة بالواقع المضاد - أي محاولة رؤية ما قد تصبح عليه الأشياء بطول حد خارجي للخطوات القادمة المحتملة حول ما تكون عليه الأشياء الآن - يُظهر لنا ما يبدو في بادئ الأمر أنه أحجية تتعلق بالفهم. عندما نتخيل حالة مختلفة لسير الأمور، ليس من الواضح دائما ما إذا كان الموقف المتعلق بالواقع المضاد لا يقوم إلا بتوضيح نتيجة بديلة للقوانين التي نحتكم إلى قوتها التفسيرية أم إذا كان يلمح إلى أو يؤذن بتغير في تلك القوانين. ومثل التغيرات الكونية، فإن القواعد التي تتغير بواسطتها تتغير هي أيضا. وهكذا، فما يبدو في بادئ الأمر مجرد لغز يتعلق بالفكر يتضح، وفقا لمذهب حقيقة الزمن، أنه مصدر للثورة والتغير في العالم نفسه.

إما أن القوانين لا تحكم كل شيء (الطريقة التي تتشكل أو تتسلسل بها القطع المعينة من الحقيقة، أو الثوابت الاعتباطية ظاهريا للطبيعة)، ومن ثم فإن بعض ما تفشل في السيطرة عليه يمكنه أن يغيرها، أو أنها تحكم كل شيء، لكن بعض ما يحدث تحت حكمها يمكنه أن يغيرها، على أي حال. إن النتيجة العملية لمفترق الطرق هذا هي تقليل قوة التفريق بين القول بأن القوانين تحكم ولا تحكم كل شيء: وحتى إذا كانت تفعل

ذلك، فهي ليست محصنة ضد العالم الزماني. فهي أقل شبها بإلهٍ ساميّ Semitic God متعال على الطبيعة منها بآلهة الإغريق والرومان الواقعين في شرك صراعات وتقلبات هذا العالم.

وإذا كنا لا نستطيع غلق فضاء تشكل الطرق المحتملة لسير الأمور وإخضاعها جميعا للنظام الخاص بمجموعة مغلقة وسرمدية من القوانين، لا يمكن أن نكون متأكدين من أننا سنكون قادرين على شق طريقنا عائدين من رحلتنا المتعلقة بالاستقصاء السببي إلى استرداد العالم الظاهراتي في آنيته الرؤيوية. لكننا لن نكون سعداء، لأن وعينا بالعالم سيبقى منقسما بين شِعْر التجربة وعِلْم الطبيعة. ستتطلب منا قدرتنا على التصرف بنجاح في العالم أن نتمسك بكل من تلك التجربة وهذا العلم، لكن الحقيقة فيما يتعلق بالعالم وبكل الحالات فيه ستبدو منقسمة بين الاثنين إلى الأبد. وبدلا من أن يبدو كامل فهمنا وكأنه أكثر من مجموع الأجزاء، قد يبدو كل من الأجزاء أقل من النصف، فيما يبقى معناه غير مؤكد بسبب علاقته غير المحددة بالنصف الآخر.

ثمة جانب من حياتنا العقلية، والذي نتمتع فيه بمثل هذه التسوية. وعلى أي حال، فإن وجوده هناك بدلا من طمأنتنا يجب بالأحرى أن يثيرنا ويزعجنا لدرجة أكبر. ويجب أن يعمل ذلك بكل من اقتراح ما نفتقر إليه في بقية تجربتنا الواعية والإشارة ضمنا إلى أن التسوية سراب، لا يمكن أبدا إدراكه. وهذا الجزء من تجربتنا هو ضرب من الأحلام. تقوم الأحلام عادة بدمج خاصيتين اثنتين تراوغنا توليفتهما في حياتنا اليقظة: البصيرة المتعلقة بالواقع المضاد والآنية الرؤيوية.

في الحلم، تختلف بعض الأشياء عن كيف التقيناها في عالم الاستيقاظ. وعلى أي حال، فنحن نحلم كما لو أننا فهمنا بسهولة تلك القواعد المتغيرة التي تحدث وفقا لها الأشياء المتغيرة في العالم المتغير. وإذا كانت بعض ظواهر عالم الأحلام تختلف عن ظواهر عالم اليقظة، فإن القوانين التي أنتجت فيها والتي فيها تستمر يجب أيضا أن تختلف. ثمة فرضية لعمل الحلم مفادها أننا نعلم بالفعل كيف هي تختلف؛ وهذه المعرفة ضمنية في ذلك العمل.

وفي الحلم، يمكن للعالم الظاهر أن يبدو لنا في كامل تألقه، مع درجة من الحضور والخصوصية الحاملة للاقتناع. إن خفة اليد المتعلقة بالواقع المضاد والخاصــة بعمل الحلم تمنحنا التفاصيـل؛ فنمتلك في قبضتنا، بآنيــة لا تُقــاوم، حقيقة يبـدو أيضا أننا نفهم طـرق عملها. وعلى رغم امتلاكنــا، أو ما يبدو كامتلاكنا، لهذه التوليفة عندما نحلم، فإننا نفقدها عندما نصحو. أما فهمنا فيبقى منقســما على نفســه، وغير ســعيد. لا يمكننا أن نحلم من دون التغلب على هذا الانقسام، عن طريق التخلي عن قدراتنا الموقظة.

الصراع بين المتطلبات الممكِنة للتحكم في الذات

إن المجــال الثاني الذي يتعــين علينا فيه أن نباشــر مهمة صنع عالم لأنفسنا يمكنه أن يدعم المعنى والقيمة في وسط الطبيعة الهائلة والجامدة لعلاقتنا بالناس الآخرين. وهنا أيضا، نجد أن المهمة يبدو أنها تتطلب منا التحرك في اتجاهات متباعدة ومتناقضة.

نحــن نحتاج بعضنا إلى بعض. وحاجتنا هذه متغلغلة: فهي تشــمل كل المراحل من الإعالة المادية للحياة الفردية بواســطة تقســيم العمل وتكاثر النوع عن طريق الجنس وتربية الأطفال، إلى تبادل الاعتراف والقبول. أما الشخصية فلا توجد، وتتطور، وتزدهر إلا من خلال مضاعفة الارتباطات مع الناس الآخرين.

وعلــى أي حال، فكل تشــابك في مثل طقم الروابط التشــكيلية هذا يشــكل تهديدا بدوره. وهو تهديد متعلق بالإخضاع: بأن سعر الاتصال قد يتمثل في الاعتمادية والاستســلام. وهو أيضا تهديد يتعلق بفقدان التوجه الذاتي: بأن تكلفة الاتصال ســتتمثل في أن نعيش حياتنا في ظل إرشــاد المخطوطــات الجماعية التي تخبرنا بكيف، فــي أدوارنا المفترضة، نفكر، ونشعر، ونتحدث، ونتصرف.

نحن نحتاج إلى الآخرين، ونحتاج لأن نكون منفصلين عنهم، لتحقيق التحكم في الذات وفي الوقت نفســه تخيل وتقبل الناس الآخرين وأن

يتخيلوننا ويتقبلوننا هم أيضا. نتحرك بصعوبة ذهابا وإيابا، بين البُعد والقرب، ونتساءل عما إذا كان بوسعنا أن نتمنى شيئا أفضل من المسافة المتوسطة.

نحن نواجه صراعا بين الظروف الممكّنة لبناء الذات. وهذا الصراع يجعلنا أقل حرية وأقل عظمة، فهو يحط من قدرنا ويستعبدنا. وهو يعرض للخطر الجهد المبذول لوقف رعب الطبيعة اللامبالية في تجربتنا للمجتمع. ولاحتواء هذا الصراع، إن لم يكن لتخليص أنفسنا منه، علينا أن نصبح أعظم وأكثر حرية.

هناك اثنتان من حوادث تجربتنا تستجيبان، بصورة أوضح من أي حوادث أخرى، لفكرة التغلب على هذا الصراع بين الظروف الممكِنة لتوكيد الذات. وهما الحب الشخصي والتعاون المشجع على الإبداع.

إن الحب الشخصي الذي يحقق هذه النتيجة ليس الغريزة الجنسية ولا حب الله للإنسان فلا يمكن أن يُعطى، كإحسان، من حماية الأعلوية، من الأسمى أو الأكثر قوة إلى الأضعف والأكثر تبعية. ولا يمكنه حتى أن يكون إسقاطا رومانسيا للذات أو إضفاء للمثالية على الشخص الآخر، للتلاؤم مع احتياجات النفس الخاصة. وهو لا يسمو فوق الروتين والتكرار، كفاصل مناهض للمؤسسات من الشعور الصافي؛ فهو يسعى إلى النجاة من تكرار وروتين اللقاء، ومن ثم تحويلهما.

يعمل التعاون المشجع على الإبداع، الذي يتحرك نحو هذا الهدف، على تلطيف التوتر بين ضرورات التعاون والابتكار. يمثل هذا التخفيف بوابة للتقدم العملي للإنسانية. ومن خلال الاعتراف بضرورة كل من التعاون والابتكار وبأن كلا منهما يعرض الآخر للخطر، فنحن نحاول تصميم شكل التعاون الأكثر ملاءمة للابتكار الدائم.

ولتحقيق هذه الغاية، يجب ألا نسمح لأي مخطط راسخ للتقسيم والتراتبية الاجتماعية أن يفرض سلفا تلك الطرق التي يمكن للناس من خلالها أن يعملوا معا. يجب أن يتقن الفرد المهارات العامة، ويجب أن يسيطر على الأدوات والفرص التي لا يعتمد امتلاكها على شغل أي وظيفة بعينها. أما الدافع التجريبي - الذي هو في الوقت نفسه تدريجي في طريقته وثوري في طموحاته - فيجب أن يُنشر خلال كل أجزاء المجتمع والثقافة.

وعنـــد فهمهما بهذه الطريقة، فإن كلا من الحب الشـــخصي والتعاون المشجع على الإبداع يتطلب أن نتعلم التعامل بعضنا مع بعض ورؤية أنفسنا ككائنات أصلية متجاوزة للسياق، وليس كموظفين متخصصين ضمن خطة جماعيـــة نقوم بتنفيذها بإذعـــان، حتى من دون أن نقصـــد. في تجربتنا الحقيقية، كما تطورت في التاريخ، نجدهما في أحسن الأحوال استثناءات، أو حـــالات مقيدة، أو مُثُل تنظيمية. وعلى رغـــم أنهما قد يرياننا ما الذي يستحق أن يثمن أكثر من غيره، لكنهما ليسا - على الأقل ليس بعد - مادة التجربـــة العادية. فهما نافذتان على عالم بدأنـــا لفورنا بصنعه، ومرآتان للإنسانية التي عبرنا عنها بالكاد.

ولفهم الاتجاه الذي يشيران به علينا، يجب أن نرى كيف يرتبط الصراع بين المتطلبات الممكنة لتوكيد الذات بتعقيد أساسي آخر في تجربتنا، والذي لعب دورا رئيســـيا في وصف حالتنا الذي وضحناه في الأجزاء الســـابقة مـــن هذا الكتاب. وهذا التعقيد الآخر هـــو علاقتنا بالطبقات الاجتماعية والثقافية التي نطورها ونسكنها. وهذه الطبقات تجعلنا من نحن؛ وبالتالي فليس بوسعنا فصل أنفسنا عنها بالكامل. وعلى أي حال، هناك دائما فينا أكثر مما هو فيها: فهي لا تســـتنفدنا أبدا. ومهما كان مدى تحصنها ضد التحـــدي والمراجعة، ومهما كانت ناجحة في اختزالنا إلى وكلاء لها، فنحن دائما ما نحتفظ في النهاية بالقدرة على تحديها وإزعاجها. وهي متناهية فيما يتعلق بنا؛ أما نحن فلانهائيون فيما يتعلق بها.

لكي نكون أحرارا، ولنقترب بصورة أكثر اكتمالا من التحكم في أنفسنا، علينا أن نكون قادرين على التعاطي معها، حتى بعزيمة لا تلين وبإخلاص. وعلى أي حال، فعلينا أيضا أن نحتفظ - لو أمكن من خلالها، لكن إذا لزم الأمر ضدها - بقدراتنا النشطة على النقد والتفوق.

في التجربة التاريخية، ليســـت الأشـــياء مرتبة لتســـهيل هذا الإنجاز. فالتعاطي قد يكون استســـلاما، وقد تكون المواجهة انعزالا. إن الاضطرار للاختيار بين مثل هذا الاستســـلام ومثل هـــذا الانعزال يعني أن يُحط من قدرنـــا وأن نصبح غير أحرار؛ ومن ثم فهـــذا الاختيار هو صراع آخر بين المتطلبات الممكنة للتحكم في الذات .

سيتمثل الحل في تشكيل الممارسات والروتينات التي تقلل المسافة بين النشاطات العادية التي نعيد من خلالها صنع العالم الاجتماعي والنشاطات الاستثنائية التي يمكننا من خلالها، قليلا قليلا وخطوة فخطوة، أن نغيره. وبعد ذلك يمكننا أن نكون داخل وخارج عوالمنا في الوقت نفسـه. وحينئذ سنتعلم كيف نتعاطى من دون استسلام.

إن المشكلتين العظيمتين لتجربتنا في المجتمع - علاقة الذات بالآخر وعلاقة الذات والإنسـانية بالسـياق - تأتيان معا. إن قضاءنا على كل الطبقـات الاجتماعيـة والثقافية المحددة - وهو قضاء يكشـف بقية اللاتناهي بداخلنا - يمس ويحول علاقاتنا بعضنا ببعض. وبسبب هذه البقية قد نكون قادرين، في الحب الشـخصي أو في التعاون المشـجع على الإبداع، على الاعتراف بعضنا ببعض ولوهب أنفسـنا بعضنا إلى بعض ككائنات أصلية متجاوزة لأدوارها وسياقاتها. وبسبب هذه البقية فـإن أنماطنا لوهب الذات والمراوغة تكـون عاجزة عن أن تتحدد بأي صيغة كانت.

ثمة علامة على الطريقة التي تقوم فيها المشكلة المتعلقة بالتجاوز - أي بعلاقتنا بسـياقاتنا - بتحويل المشـكلة المتعلقة بالاتصـال - أي بعلاقتنا بالنـاس الآخرين - وهي جشـعنا، بما في ذلك رغبتنا التي لا تشـبع في الاعتراف والقبول. نحن نطلب من الناس الآخرين - من أولئك الذين نحب وكذلك ممن لا نحبهم - ما لا يسـتطيع إنسان أن يمنحه لآخر: تأمين غير مشروط بأن هناك مكانا لكل منا في العالم، ليس فقط ككائن حي معرض للموت، ولكن أيضا كروح متجاوزة للسياق. لا شيء ولا أحد يكفي هنا.

إن جشعنا هو تعبير عن ضخامتنا، وبالتالي فهو يتعلق أيضا بمراوغتنا -لأنفسـنا وكذلك للآخرين. عندما قال هيرقليطس (*) بأن روح الشخص الآخر هي قارة مظلمة لا يمكن زيارتها أو استكشافها، فقد فشل في إدراك أن التخيل، بما في ذلـك تخيل تجربة الناس الآخرين، قد يكون له تاريخ، لكنه تعرف على نتائج ضخامتنا بالنسبة إلى استتارنا.

(*) Heraclitus: هرقليطس (540 - 480 ق.م.)؛ فيلسوف إغريقي قال بأن النار هي الجوهر الأول ومنها نشأ الكون [المترجم].

ليس هذا الجشع بالشيء الذي يمكننا أن نتغلب عليه أبدا من دون ممارسة العنف مع إنسانيتنا. فإذا اخترنا أن نسحر أنفسنا لإسكات رغبة لا تشبع ونقدم بعضنا لبعض إحسانا هادئا وبعيدا بدلا من حب محفوف بالمخاطر، كما أوصت به التعاليم القديمة والشاملة للتنظيم التراتبي في الذات والمجتمع، فلن نقلل الجشع إلا بواسطة إخفات الحياة. نحن نسمم علاقاتنا بعضنا ببعض بأن ينكر بعضنا على بعض الاعتراف باللانهائية بداخلنا. ليس بوسعنا أن نكف عن أن نكون نهمين - بأن نطلب اللا مشروط من المشروط - من دون أن نتوقف عن أن نكون بشرا.

وعلى رغم هذا، فإن العلاقة بين مشكلتي الاتصال والتجاوز تعد اكتشافا تاريخيا وإنجازا سياسيا، وليس مجرد حقيقة سرمدية تتعلق بالطبيعة الإنسانية؛ والتي يساهم في تقدمها كل اختراع ديني يؤكد سمو الروح، وكل صراع اجتماعي يزعزع التقسيمات والتراتبيات الراسخة للمجتمع، وكل نبوءة سياسية تتعلق بالتعاون من دون إجبار وإخضاع؛ وكل تعزيز لقدرتنا على تخيل التجربة الخفية للناس الآخرين. وكما يمكن للجانب الثاني من العقل - أي قدراته المتعلقة بالمبادرة اللا صيغية، واللا نهائية التكرارية، والمقدرة السلبية - أن يأتي، بدرجة قد تقل أو تزيد، إلى طليعة تجربتنا العقلية وفق طريقة تنظيم المجتمع والثقافة، فإن عالم المجتمع والإيمان قد يترتب بحيث يعرض ويثير، أو ليخفي ويقمع، جشعنا هذا.

وبالتالي فبالإمكان إعادة اختراع كل ما يتعلق بنا، ليس من خلال تحديث مفاجئ وعام ولكن عبر الشد المستمر على الحدود: الطريقة التي نكون بها ضجرين ومدمنين، أو متكبرين ومتباهين. يمكننا صياغة فكرة أن نشعر بالضجر عن طريق صياغة فكرة أن نكون نهمين. وقد نكتشف أن طبيعة غرورنا أي اعتمادنا على آراء الناس الآخرين فينا - أو تباهينا - أي ادعائنا باللامبالاة بمثل هذه الآراء - والتي تحولت بفعل الطلب المتزايد على أن يتم الاعتراف بنا ليس لشيء بعينه - أي الأداء المتعلق بطموح مشرف أو بدور مألوف - ولكن من أجل شيء عام - أي رثاء نفس تصحو على لاتناهيها الخاص عن طريق الصراع ضد سياقها. ومثل كل شيء آخر، فإن العلاقة بين مشكلتي الاتصال والتجاوز تُمارَس ضمن حدود الزمن. ومثل كل شيء إنساني، فهي تُمارس في التاريخ.

أما الآن، على أي حال، فنحن نجيء إلى عتبة جانب آخر من الانقسام الذاتي الذي يسبب تعاستنا. نحن لسنا بعد، على الأقل ليس بعد بالكامل، هذه الكائنات القادرة على التعاطي من دون استسلام ووهب أنفسنا بعضنا لبعض في الحب الشخصي، أو العمل بعضنا مع بعض في التعاون المشجع على الإبداع، كما تفعل الكائنات الأصلية المطلقة التي قد نتمنى جميعا أن نكونها. نحن لسنا هؤلاء الناس حتى الآن. علينا أن نعيد صنع المجتمع والثقافة بحيث يمكننا أن نصبح أولئك الناس بصورة أكثر اكتمالا: بحيث يمكننا أن ندرك، في جزء أكبر من تجربتنا، أشكال التجربة المجسدة بصورة استثنائية في الحالات المقيدة للحب الشخصي والتعاون المشجع على الإبداع. وبهذه الطريقة، يمكننا أن نصنع عالما مأمونا للإنسانية وأن نسمو بأنفسنا، ومن ثم يمكننا أن نجعل أنفسنا أكثر ربانية.

إن الالتزام بهذا الاتجاه، والمفهوم الذي يرى إنسانا ما يقوي هذا الالتزام، يعيش في المشاريع الكبرى للديموقراطية والتمكين التي تمتعت منذ مدة بسلطة لانظير لها في كل أرجاء العالم. وعلى الرغم من هذا، فإن التصميم على إعادة تشكيل المجتمع باسمهما يبقى أبعد ما يكون عن أن يكون غير مثير للجدل. وعلى العكس من ذلك، فهو يتعرض للمقاومة في كل مناسبة. وحتى بين مؤيديه، فإن تضميناته المتعلقة بإعادة تنظيم الحياة الاجتماعية مثيرة للخلاف. وقد شكلت الخلافات الناتجة مادة الصراعات الأيديولوجية طوال القرون القليلة الماضية. ولن تنتهي هذه الصراعات؛ لكنها ستتغير في المحتوى ببساطة، ومن ثم تُظهر أنفسها في أشكال غير مألوفة.

وللتقدم في حل مشكلات الذات والآخر، بالإضافة إلى تلك المتعلقة بالذات والسياق، علينا أن نعيد بناء عالمنا – العالم الاجتماعي. وعلى أي حال، فإعادة البناء هذه ستُصبح معركة؛ سيكون طريق التقدم دائما جداليا ومحلا للنزاع. قد تكون المعركة سلمية كما قد تكون عنيفة. وحتى في أشكالها السلمية ستكون مفعمة بالأذى والخطر. ونتيجة لذلك، فستثير الخوف. قد نتمنى تقليل أخطارها عن طريق القيام، من خلال الديموقراطية والتجريبية، بتنظيم شكل من الحياة الاجتماعية مفتوح على المراجعة الذاتية المنظمة. وعلى أي حال، فسنظل حينها

معادين بعضنا لبعض، حتى في شجاراتنا حول الطريقة التي يجب بها ترتيب التحول الذاتي الجمعي، وكذلك حول الغايات التي يجب أن تستهدفها، والقيم التي يجب أن تعلق أو تحتوى من أجلها. وكلما زاد نجاحنا في تقليل اعتماد التغيير على الأزمة، ازداد العمق الذي قد تصبح عليه عداواتنا.

وهو ليس بالطريق الذي يمكننا أن نقسم على التخلي عنه على نحو صحيح. وإذا تراجعنا عن هذا الصراع، ليس فقط فيما يتعلق بالأفكار لكن أيضا مع الناس الآخرين، فسنفشل في تخفيف حدة التوترات التوأمية بين الشروط الممكنة لتوكيد الذات - أي التوترات المتعلقة بعلاقتنا مع الأفراد الآخرين وبعلاقتنا بالسياق الجماعي للترتيبات والمعتقدات. ثمة علامة على هذا الفشل وهي أن ولاءاتنا وارتباطاتنا ستتلوث بالخضوع، الذي يُخفي ويُضعف سلطات إعادة اختراع الذات والمواجهة المتأصلة في طبيعتنا الأولى، والتي يجب أن تصبح محورية بالنسبة إلى طبيعتنا الثانية. على الحد الأقصى، سيتم تنظيم المجتمع والثقافة للمزج بين الإخضاع، والتبادل، والولاء في العلاقة نفسها؛ وهنا فإن إضفاء الصبغة العاطفية على التبادل غير المتكافىء سيصبح الصيغة المميزة للحياة الاجتماعية.

ليس المصدر النهائي للانقسام والتعاسة في هذا المجال من تجربتنا هو أن الشروط الممكنة لصراعنا المتعلق بالتحكم في الذات بالطرق التي وصفتها. يمكننا أن نواجه هذا الصراع وأن نقلله بمرور الزمن. إن النجاح في تقليله يزود حتى معيارا للتقدم. يكمن مصدر الانقسام والتعاسة في السعر الذي يتعين علينا أن ندفعه كثمن لهذا الحل. إن السعر هو الحاجة للاقتتال مع الناس الآخرين حول الطريق إلى الأمام. إن الصراع مع هذه المشكلات هو أن يصارع بعضنا بعضا، عندما يكون جزء مما أردنا، واحتجنا، هو التسوية، منذ البداية. كيف لنا أن نعيد التشكيل من دون قتال أو أن نحارب من دون إيذاء؟

الذات والطبع

إن المجال الثالث الذي نواجه فيه مهمة بناء عالم إنساني يكفي للكائنات المعرضة للموت التي هي أيضا روح متجسدة، هو علاقتنا بذلك الشكل من الذات المتصلب في طبع راسخ، وفي روتيناته المتعلقة بالسلوك والإدراك. علينا أن نقبل التكرار، وعلينا أيضا أن نشن حربا لا هوادة فيها ضده.

علينا أن نقبل التكرار، وتصنيفه ضمن طبع ما، لأن التكرار وتصنيفه يمثلان مبادئ الاقتصاد والتكامل التي لا غنى عنها لتطوير ذات ما. إن رفض التكرار والتعبير عنه في نسـخة مستقرة من الذات لا يعني قبول المرء لنفسـه؛ فهو تمهيد السـاحة لتناقض غير قابل للحل بين الطموح الروحي والحياة العادية. وعن طريق الرومانتيكية والطريق السلبي (*)، ستظل الروح تطفو إلى الأبد فوق العالم الممل، والذي يجب فيه للتكرار أن يكثر من أجل أن تكون الجدة ممكنة.

وبعد ذلك سـنعيش حياتنا تحت ظل خطأ ما: سنفترض على نحو خاطئ أننا لا يمكن أن نكون أحياء بالكامل إلا في الفترات الفاصلة التي يكون بإمكاننا فيها رفع اليد الميتة للمؤسسات والممارسات، وللروتينات والإلزامات، ونحن نعلم أن هذه اليد سـرعان ما ستسـقط ثانية. نحن نفشـل في إدراك أننـا غير محدودين باسـتبدال بعض المؤسسـات والممارسـات بأخرى؛ فبوسـعنا أن نبتكر المؤسسات والممارسات التي، بتقليل المسافة بين الخطوات العادية التي نعيد إنتاجها بها والخطوات الاسـتثنائية التـي نغيرها بها، تجعلنا أعظم وأكثر حرية وبشـرا أكثر اكتمـالا. وبصورة أكثر عموميـة، يمكننا أن نغير موضـع التكرار في الحياة الفردية والاجتماعية، ونحوله، بتكلفة عالية وبواسـطة خطوات بطيئة ومؤلمة، إلى شرط للابتكار والتفوق.

ومن خلال اختزال أنفسـنا إلى نسخة روتينية من أنفسنا، نتوقف عن أن نكون بشـرا أكثر اكتمالا. نحن نجعل أنفسـنا أقلة، ومـن ثم نبدأ في الاحتضار. نحـن ننكر خاصية التفوق على كل تصميم محدود، والذي هو شرط الروح المتجسـدة. ونتيجة لذلك، نفقد سيطرتنا على الوسائل التي يمكننـا من خلالها أن ندرك على نحو صحيـح، وأن نحل ولو بدرجة أقل بكثير، المشـكلات الناتجة عن علاقتنا بالآخرين وبسياقاتنا. وللعثور على شـيء أفضل من المسافة المتوسـطة في علاقتنا بالآخرين، علينا أن نكون

(*) Via negativa: الطريق السـلبي؛ مقاربة فلسـفية للاهوت تؤكد علـى أنه لا توجد مفاهيم أو أوصاف متناهية يمكن استخدامها بصورة كافية من قبل الله، ولكن تعبيرات سالبة فقط [المترجم].

قادرين على التجريب على أنفسنا. فللسعي من أجل التغيير في علاقتنا بالسياقات الجماعية للترتيب والإيمان، علينا أن نكون قادرين على السعي من أجل التغيير في علاقتنا بطبائعنا وعاداتنا الخاصة. ليس بوسعنا التأثير في عالمنا إذا ظللنا نحن أنفسنا غير متأثرين.

وبالتالي، لدينا هنا مصدر ثالث للانقسام والتعاسة في تجربتنا، وعقبة أخرى تعترض التحكم في الذات. إن القول بأنه يتعين علينا أن نعتق طبائعنا وعاداتنا، وأن نكون قادرين، من خارجها أو فيما وراءها، على زعزعتها وتحويلها، ليس بحل؛ بل هو مجرد اسم لحل ما. وسيكون من الأهمية بمكان تكوين فكرة معينة حول الذات باعتبارها أمرا سياقيا، لكنها تسمو في الوقت نفسه على السياق. وعلى أي حال، فسيكون من الضروري أيضا أن نعيش بطريقة معينة، واضعين أنفسنا بصورة متعمدة تحت ظروف تُضعف سبل حماية العادة وتزعزع مراوغات الطبع، مع توافر متفائل وصبور لما قد يأتي ووعي بأن ما يأتي قد لا يعدو كونه إحباطا وأسى.

من الممكن أن يُدعم هذا العمل المتمثل في إعادة اختراع الذات بواسطة تنظيم للمجتمع يمنح المعدات والحماية للجميع، ويخفف قيود الاعتمادية والعجز ويوهن ارتباكات الخوف. ويمكن أن تُلهمه ثقافة أرست في القلب منها مثالا من التعرضية المضاعفة التي تُقبل من أجل التحول الذاتي والسمو الذاتي. وعلى أي حال، فليس بوسعنا الانتظار حتى يُنجز هذا العمل في الزمن الطويل للتاريخ، لأننا نعيش مرة واحدة فقط، هي الآن.

الزمن التاريخي والسِّيري

هذه الأسباب الثلاثة للانقسام والتعاسة في تجربتنا تسمح باستجابة وتتطلبها. تتمثل الاستجابة في إعادة تنظيم المجتمع والثقافة في اتجاه معين. أما النتيجة، على أي حال، فليست حلا، على الأقل ليست حلا مُقنعا، للفرد الذي يجب أن يعيش حياته ضمن المدى القصير للسنوات المقسومة له؛ ومن ثم فهي في أحسن الأحوال حل للجنس البشري خلال المدى البعيد للتاريخ.

وكون المشكلة الوجودية تسمح بوجود حل سياسي - إلى حد كونها يمكن أن تحل أصلا - يظهر بأوضح صورة فيما يتعلق بثاني المجالات الثلاثة التي ناقشناها في هذا الفصل. كيف يمكننا أن نبدأ بالتغلب على الصراع بين المتطلبات الممكنة لتوكيد الذات: أن نرتبط بالآخرين، ومع ذلك ألا ندفع - مقابل هذا الارتباط - ثمنا يتمثل في الإخضاع وتَبَدُّد الشَخْصِيَة depersonalization؛ أن نكون قادرين على التعاطي مع مجتمع وثقافة بأعينهما ومع ذلك ألا نسلم إليهما قدراتنا للمقاومة والتفوق؟ وكيف نتصارع مع الناس الآخرين، كما يتعين علينا أن نقوم به، حول الأشكال التي يجب أن يتخذها مثل هذا التغيير من دون خسارة فرصنا للتوصل إلى تسوية معهم؟ لا يتأتى ذلك إلا بواسطة تغيير شروط خلفية الحياة الاجتماعية.

في بادئ الأمر، لا يبدو أن هناك أي أجوبة يمكن للفرد تقديمها، ضمن مدى حياته الخاصة، ردا على هذه الأسئلة، إلا أجوبة سياسية فقط، إلى حد وجود أجوبة أصلا. تتطلب هذه الأجوبة السياسية مراجعة تراكمية لشروط حياتنا معا. وفي الجزء القادم من هذا الكتاب، سأناقش خصائص ومتطلبات مثل هذه الممارسة المستمرة والمعممة للمراجعة الاجتماعية.

مع اقتراب المجتمع من إصلاحه وإعادة تخيله في الاتجاه الذي تشير به هذه الممارسة لاكتشاف الذات ومراجعة الذات، نكسب فرصة أفضل للتعاطي من دون أن نستسلم، ولأن نرتبط بالناس الآخرين من دون التخلي عن توكيد الذات. ونتيجة لذلك، لدينا أيضا احتياج أقل للتشاجر- التشاجر مع الآخرين - لكي نصبح أنفسنا.

إن تمكننا من مواجهة الأسباب الأخرى للانقسام والتعاسة في تجربتنا عن طريق إعادة تشكيل المجتمع والثقافة قد يبدو أقل وضوحا؛ ومع ذلك فهو بوسعنا.

ومن أجل أن يمتلك الفرد فرصة أفضل لصياغة مجموعة من روتينات السلوك والإدراك، والتي يمكنه إعادة تنظيمها على الرغم من ذلك، عليه أن يعيش في مجتمع يجعله آمنا وقادرا في الوقت نفسه، والذي يوسع فرصه للتجريب مع احتمالات الحياة والذي يمنعه من تمثيل المتحدث

بلسان نص لم يكتبه مطلقا، وبالكاد يفهمه. عليه أن يعيش في ثقافة تتقلب ممارساتها وخطاباتها على أنفسها، وتقصر المسافة بين إعادة إنتاج الموجود وإعادة تنظيمه.

ومن أجل أن يحافظ العقل على سيطرته على العالم الظاهر مع تحرير نفسه من اتحاد المدركات المألوفة مع المقولات المألوفة، يجب أن يعيش الفرد في ثقافة تلغي بالتدريج تلك المقارنات الصارمة بين العلم والفن كجزء من جهد أكثر عمومية لجعل الاختلافات بين طرق الاستقصاء نسبية، والتي تستخدم علمها وفنها لتعميق وصقل، وليس لقمع وتدمير، تجربتنا مع حقيقة الزمن والاختلاف. عليه أن يعيش في مجتمع ملتزم بإثارة وتزويد قدرات التخيل لدى جميع أفراد الشعب، وليس في نخبة من الرؤيويين visionaries وحدهم.

وعلى أي حال، فإن الحلول المتعلقة بمشكلات انقسامنا وتعاستنا، والتي تتطلب إعادة التشكيل الطويلة المدى للمجتمع والثقافة، ليست حلولا على الإطلاق، بمعنى ما. فهي تحدث في الزمن التاريخي، أما نحن فنعيش في الزمن السِيَري ونموت قبل أن تصبح أكثر واقعية.

إن المقارنة بين الزمن التاريخي والسِيَري - بين ما يمكن أن يحققه النوع والفرد - تُهدد بأن تُعيد ترسيخ التفاوت - ضمن العالم الإنساني - بين الطبيعة اللامبالية والإنسانية الهشة. ما الخير الذي يصيبنا عندما نطور عالما، هو عالمنا الخاص، قادرا على إثبات معانيه الخاصة على الخواء، إذا لم يكن بوسعنا أن نفعل ذلك إلا على مقياس زمني ليس هو مقياس الحياة الإنسانية؟ وإذا حاولنا تحويل أنفسنا إلى تلك الأدوات القربانية sacrificial لمشروع جماعي من التحول، فنحن نخاطر بأن نصبح ليس فقط أعداء لأنفسنا ولكن أيضا أخطارا تحدق بالإنسانية. أما الذات الحقيقية المتجسدة، بمصالحها الحرونة وقيود الرؤية المفروضة عليها، فستقاوم، مستخدمة لمصلحتها الخاصة ادعاء الشهامة القربانية.

يكمن الجواب، إلى حد وجود جواب أصلا، في ترجمة هي أيضا نبوءة. يجب أن يترجم الفرد الأمل الجماعي إلى طريقة للعيش في الزمن الحاضر. وعلى سبيل المثال، عليه أن يتعلم أن يتخيل وأن يُعامل الآخرين

ككائنـــات متجاوزة للســياق وباعتبارهـــم الكائنات الأصليـــة المطلقة التي يمكنهم أن يصبحوها. وفي وســط قتاله، عليه أن يســـمح لنفسه بأن يُفتن ببعض هؤلاء الآخرين. عليه أن يثور ضد تقييدات العلم والفن، التي تتطلب وتؤذن بتخيل ما لا تستطيع تقديمه حتى الآن: التسوية بين الآنية الرؤيوية وبين التقصي الســببي. عليه أن يتعامل مع التكرار كتحريض على فعل ما لا يمكن تكراره حتى الآن. وفي كل هذه الطرق، عليه أن يعيش للمســتقبل - المســتقبل الطويل للإنسانية ومستقبله الخاص القصير- كطريق محدد للعيش في الحاضر ككائن لا يتحدد بالكامل بالظروف الحالية لوجوده.

نبوءات الفن

لدينـــا علامة على أن هذا الاتجاه لتغيير الوجود الفردي والجماعي ليس مجرد وهم تأملي؛ وأن له أساســـا في نفس حقائـــق الوجود التي تمثل أيضا مصادر انقسامنا الذاتي وتعاستنا؛ وهذه العلامة هي موقع الفن في حياتنا.

يمثـــل الفن وعدا بالســـعادة. ووفقا لمحتواه ولمســـتوى أمله، فهو وعد بنوعـــين مختلفين من الســـعادة: ســـعادة التمـــام wholeness وســـعادة الوضوحية resolution.

إن قطعة فنية تراجيدية لا ترينا طريقة للتغلب على انقســـامنا الذاتي، لكنها تخبرنا بكيف، من خلال كِبَر الرؤية والعمل، يمكننا أن نتمســـك بكلا الجانبين لكل من الانقسامات التي تكتنف تجربتنا. يمكن لكل منا أن يقاوم أن يصبح نصف إنســـان؛ يمكن لكل منا أن يبقى كاملا. أما القطعة الفنية الكوميدية فتعدنا بأكثر من التمام: التغلب على الانقســـامات، ومصالحتها في حياة متحولة. وإذا كان بديل الفلســـفة الدائمة الذي أجادل لأجله في هـــذا الكتاب مبررا، فإن الكوميديا هي في الحقيقة أعمق أو أكثر حقيقية من التراجيديا.

وعلى أي حال، فلننس ما يتعلق بمحتوى القطع الفنية المحددة ولننظر إلى شـــكلها فقط، وإلى ممارســـة صنع الفن والتعاطي معه، بأي صورة كانت. ســـترون إذن أن الفن بطبيعته ذاتهـــا، وبغض النظر عن الطبيعة التراجيدية لمحتواه، يجســـد الأمل الأكبـــر- الأمل المتعلق بالوضوحية -

ويحول هذا الأمل إلى أحد أشكال الرؤية. وهو مفعم بالأمل حتى عندما يبدو يائسا. وكل نوع من الفن، وفقا للوسط الذي يُنتج فيه، مفعم بالأمل على نحو مختلف.

تمثل الموسـيقى نبوءة تتعلق بقدرتنا على قبول أنفسـنا بتقبل التكرار وفي الوقت نفسـه أن نجعل أنفسنا أحرارا وعظماء بتحدي التكرار؛ وهي تعويذة، وابتهاج، وإثـارة ناتجة كليا عن ديالكتيك بين المتكرر والمتباعد في الصوت. يتوقف التكرار في الموسـيقى عن أن يكون سـجنا؛ فيصبح، كما يجب أن يكون عليه في تجربتنا، شرط الجديد. وما يبدو كاستكشاف بعيد للتناغم والتناشز يعبر عن أمل يعد محوريا بالنسبة إلى إنسانيتنا.

وتمثـل الفنون البصرية نبوءة على قدرتنـا على مصالحة تخيل العالم الظاهر للاختلاف وتتغير مع اكتشاف البنية الخفية؛ في حين أن موضوعها الجامع هو عمق السـطح. إن التعلق بسطح الأشياء أو خصائصها المدركة وكذلك اسـتقصاء هذا السطح، بتمثيل ما هو غائب وتخيل أنه تحول، هو ما نأمل في الحصول عليه من الفنون البصرية.

أما الفنون المنطوقة والمكتوبة فهي نبوءة على قدرة كل منا على الارتباط بالناس الآخرين من دون التخلي عن تجربته المتميزة وصوته الفريد. وحتى عندمـا تكون تراجيدية في المحتوى، وتبدو يائسـة مـن الوضوحية، فهي تزودنا بنوع من الوضوح في صنعها.

إن ارتبـاط المؤلف أو المتحدث بالقراء أو المسـتمعين يؤكد الأمل في أن تواصلهم يمكن أن يصبح أكثر من تبادل الإسقاطات الذاتية وأوجه سوء الفهم المتبادلة؛ فبوسعه هو وهم تجنب الاحتباس في الوعي الخاص بكل منهم.

ليس هناك مفهوم للحياة الإنسانية، يفشل في فهم هذه النبوءات، ويمكنه أن يشـبه الحقيقة، وليس هناك مشروع لتحويل الحياة الإنسانية يمكنه أن يمتلك سلطة تفشل في اقتراح كيف يمكننا أن نبدأ في التعامل معها.



9

المجتمع: الاختراع الأبدي للمستقبل

«يجب أن تتحدث المدرسة عن المستقبل بدلا من التحدث نيابة عن المجتمع أو الحكومة. ويجب أن تتعرف في الطفل على النبي المعقود اللسان، وأن تنقذه من عائلته، وطائفته، وزمانه»

المؤلف

حتى الآن، لم نصل بالكامل إلى أن نكون تلك الكائنات التي لا تكتفي بتجاوز سياقاتها، لكنها أيضا تصنع السياقات التي تقر وتغذي هذه المقدرة على تجاوز السياق. علينا أن نحول أنفسنا إلى مثل هذه الكائنات، وفعل ذلك هو مهمة الديموقراطية. وبصورة أكثر عمومية، فهو مهمة اتجاه الإصلاح، في المجتمع وفي الفكر، الذي فيه نقلص الفجوة بين أنشطتنا المحافظة على السياق وتلك المحولة للسياق. وعندما نتوغل بما فيه الكفاية في هذا الاتجاه، سننتج الاختراع الدائم للمستقبل - أنماط المستقبل البديلة. إن العمل كأيديولوجية تشغيلية لمثل هذا المشروع هو المسؤولية العملية الرئيسية للبراغماتية المتحررة من أغلالها.

ولكي يكون مُثمرا وواقعيا، يجب أن يرتبط هذا النشاط الإصلاحي بتطوير حقيقي: تطوير يجسد المشروع الذي هو أقرب شبها وإيذانا بفكرة مثل اتجاه التغيير هذا - أي التغير في الخصائص ذاتها لعلاقتنا بالسياقات المنظمة لكل من حياتنا وتفكيرنا. هناك مشروع مثل هذا، تظل تعبيراته المؤسساتية والتصورية حافلة بحوادث التاريخ - تاريخ المؤسسات وتاريخ الأفكار. وهو غني بالغموض والارتياب. ويمكننا أن نوجهه في اتجاهات إما أن تكون أكثر شمولا وتجريبية وإما أكثر تقييدا ودوغمائية (*)، ومحصلته هي النتيجة التي سنتمكن من إعطائها له، لكن مستقبلنا لم يعد قابلا للانفصال عن مستقبله.

يمكنك تسمية هذا المشروع بالتعاون التجريبي. وهو اليوم متجذر بصورة أساسية في الشركات التجارية وفي المدارس - أفضل الشركات التجارية وأفضل المدارس. وعلى أي حال، فمتناوله يمتد إلى الخارج، إلى تنظيم السياسة والثقافة.

إن التعاون التجريبي هو طريقة مشجعة على الابتكار لتنفيذ المهام العملية التي تتسم بالخواص التالية، ضمن ملامح أخرى.

تتمثل الخاصية الأولى في تخفيف المقارنة بين الأدوار الإشرافية والتنفيذية. يُعاد تعريف المهام في أثناء تنفيذها، في ضوء الفرص والقيود المكتشفة حديثا.

وهناك صفة ثانية، والمرتبطة بشكل وثيق بالأولى، وهي السلاسة النسبية في تعريف الأدوار التنفيذية نفسها. وليس هناك تعريف تقني صارم للعمل labor.

أما العلامة الثالثة فهي القدرة على نقل تركيز الجهد الجديد، بقدر ما يمكن أن تسمح به القيود العملية، إلى حدود العمليات التي لا يمكن تكرارها بسهولة لأننا لم نتعلم حتى الآن كيف نُخضعها لصيغة ما. وأيا كانت الخطوات المفاهيمية أو العملية التي يمكننا تكرارها بصورة صيغية، فبوسعنا أيضا - من حيث المبدأ - أن نجسدها في ماكينة ما. نحن نسرع الحركة بين ما يمكن تكراره وما ليس في الإمكان تكراره بعد، باستخدام التضمين الميكانيكي للأول؛ لتوفير الزمن والطاقة للأخير.

(*) Dogmatic مؤكدة من غير دليل [المترجم].

هذه الخصائص الثلاث الأولى تجعل من الممكن بالنسبة إلى التعاملات العملية بين الأطراف المكتنفة في التعاون التجريبي أن تجسد العلاقات بين الأجزاء المكونة للمنطق العملي ذاته. إن التفكيك وإعادة التركيب التجريبي للمهام يترجمان إلى تنظيم عمل كل اختلافات التحليل والتجميع. يرقى التعاون التجريبي لاعتباره نوعا من الجهد المبذول لتحويل المجتمع مرآة للتخيل.

يقترح الملمحان التاليان لهذه الممارسة طبيعة الاستعدادات الاجتماعية الأكثر أهمية لطرق عملها.

ثمة خاصية رابعة، هي الرغبة في تجميع وتركيب superimpose التعاون والمنافسة في المجالات نفسها. وفي ظل نظام للمنافسة التعاونية، على سبيل المثال، يتنافس الناس من بعض النواحي، في حين يتشاركون في تجميع الموارد، أو الأفكار، أو الجهود في نواح أخرى. ونتيجة لذلك فهم يلطفون، حتى إذا لم يكن بوسعهم قهر، التوتر بين اقتصادات الحجم الكبير ومرونة المبادرة.

وهناك إشارة خامسة تتمثل في ميل المجموعات المكتنفة في التعاون التجريبي إلى إعادة ترجمة مصالحها وهوياتها الجماعية في أثناء تقدمها - ولتوقع إعادة ترجمتها - بدلا من أخذها كما هي.

وهنا مقاربة للعمل الجماعي، والتي لا يمكن لمصنع الدبابيس الذي يعمل وفق طريقة سميث Smithian، أو الإنتاج الكمي الفوردي Fordist، تمثيلها على نحو كاف. ومن موضع الأفضلية لمنظور فرص الإنتاج التي تنور هذه المقاربة، يمثل مصنع الدبابيس السميثي وخط التجميع الفوردي اختلافات محدودة ومقيدة، لا يمكن تبريرها سوى تحت بعض الشروط التي تتسم بكونها غير متوافقة بصورة متزايدة مع شروط الابتكار - الاقتصادات الموجهة والمجتمعات والثقافات التي توجد فيها.

إن الأسس الأكثر ألفة لهذه المجموعة من الممارسات اليوم هي الشركات والمدارس المتقدمة الكثيفة الاستخدام للمعرفة. فمنها نتوقع التجديد والثروة على نحو متزايد. وتعدُ الشبكة العالمية التي بدأت تشكيلها بأن تصبح القوة المهيمنة في الاقتصاد العالمي. وبرغم ذلك، تبقى مثل هذه الطلائع مرتبطة - على نحو ضعيف - ببقية الاقتصاد والمجتمع: فحتى في أغنى البلدان، تبقى الأغلبية الواسعة من الناس مُبعدة عنها ولا تمتلك فرصة مأمولة للالتحاق بها.

وفيما يتعلق بحيويتها، تعتمد الطلائع على الظروف الخاصة - على سبيل المثال، تقاليد العمل الخاصة بالحرف المستقلة أو المواهب التعليمية الرفيعة، وتنظيم المجتمع، والحكومة الجيدة - التي تفتقر إليها معظم أجزاء العالم.

إن الأداتين العظيمتين المتوافرتين لتعويض النتائج غير المتساوية والاستبعادية للانقسامات بين هذه الطلائع وبين الحاميات الاقتصادية والاجتماعية التي تحيط بها - إعادة التوزيع التعويضية من خلال الضريبة والنقل والدعم السياسي للملكية والشركات الصغيرة المرتكزة على العائلة - غير كافيتين. فهما توهنان انقساما لا يمكنهما إعادة صنعه أو استبداله. ويتمثل عملهما في أنسنة ما يفترض أن يكون حتميا. وهما تتركان المجتمع منقسما؛ فتُحرم الجماهير الواسعة من الرجال والنساء العاديين الترتيبات والهبات التي يمكن أن تطور وتستغل طاقاتهم.

ما المطلوب للتغلب على هذا الانقسام، بدلا من مجرد مقاومة بعض نتائجه، بصورة ضعيفة وانتقائية؟ نحتاج إلى الاعتراف بأن هذه التجريبية المتقدمة هي ببساطة النسخة الأحدث والأكثر تطرفا من مدى أوسع من القدرات التعاونية والتجريبية، فقد أصبح النجاح العملي للأمم يعتمد بصورة متزايدة على امتلاكها وتوليدها.

تبدو بعض البلدان ناجحة في كل من الترتيبات المرتكزة على السوق وتلك التي توجهها الحكومة. وهي تُظهر قدرة على التحرك بين هذه الترتيبات وفق ما تتطلب الظروف أو تقترح، كما لو كانت النماذج المؤسساتية التي تتبناها، وتنبذها، وتدمجها هي الأقنعة العديدة التي يمكن ارتداؤها وفق المناسبة. أما البلدان الأخرى فقد أساءت تدبير كل من المقاربات الموجهة من قبل الحكومة وتلك المرتكزة على السوق، ولم تتمكن من معالجة حالات فشلها في أحد هذين الاتجاهين بالتحرك في الآخر.

إن النزاعات المؤسساتية والأيديولوجية المألوفة خلال القرنين الأخيرين، بتركيزها من دون هوادة على الدولة والسوق كركنين أساسيين متعارضين للتنظيم الاقتصادي والنمو الاقتصادي، تفشل في التقاط أمر مهم يتعلق بمتطلبات تحقيق نجاح عملي من الحياة الاجتماعية. وما تفشل في التقاطه يتحول إلى جدال حول شروط وفوائد الاختراع الدائم للمستقبل.

تتسم بعض أنظمة التعاون بكونها أكثر تقبلا للإبداع – الثقافي والتقني والاجتماعــي والتنظيمي – من غيرها. وهي تلطف التوتر الموجود حتما بين مقتضيــات التعاون والإبداع، والذي يتســم بكونه مركزيــا ومتغلغلا في كل الأنشــطة العملية، بما في ذلك إنتاج وتبادل السلع والخدمات. وما التعاون التجريبي الذي وصفناه في جزء ســابق إلا خطــوة في اتجاه ما ومجموعة ثانوية مــن مجموعة مفتوحة أكبر من الممارســات التي تقلــل التدخل بين أولويات التعاون والإبداع المعتمدة بعضها على البعض الآخر بشكل متبادل.

هناك بعض طرق تنظيم المجتمع والتعليم تحبذ التحرك في هذا الاتجاه بينما تثبطه طرق أخرى. ومن خلال المساعدة على التوفيق بين مقتضيات التعــاون والإبداع، فهي تمكن المجتمعات أيضــا من تغيير اتجاهها – وفقا للظروف – بين التوجهات المختلفة المؤسســاتية وتلك المتعلقة بالسياسات، مــع قدر مماثــل من النجاح. ليس هناك مجتمع محكــوم عليه بالبقاء في مســتواه الحالي من الوضع غير المواتي نسبيا، والمتمثل في امتلاك ونشر القدرات التي تتيحها مثل هذه الممارســات. من الممكن أن يقوم كل مجتمع بإعادة تنظيم نفسه لإتقانها بصورة أكثر اكتمالا، وكذلك جني فوائدها.

لنتدبر الحــالات الثلاث التالية، وكل منها غني فــي المحتوى والنتيجة المؤسساتية، التي تســاعد المجتمعات على تحقيق مثل هذه السيادة، والتي تنتشــر على طول تجربتنا الاجتماعية قوة من المراجعة والتجاوز. وهي تمثل في الوقت نفســه متطلبات وخصائص تجريبية ديموقراطية معممة. وهي ليست مجرد القاعدة الاجتماعية لتقوية ونشر التعاون المشجع على الابتكار؛ فهي أيضا الأدوات المفضلة لجواب سياســي للمشــكلة، التي ناقشناها في الفصل الســابق من هذا الكتاب، والمتعلقة بالصــراع بين المتطلبات المُمَكنة لتأكيد الذات. والتي بفضلها يمكننا أن نتمنى أن نطور أشــكالا من الحياة الاجتماعية تســمح لنا بالارتباط بالآخرين بصورة أفضل من دون أن نتبرأ من أنفسنا، وبالمشاركة في مجتمع وفي ثقافة ما من دون الاستسلام لهما.

ثمة شرط أول يتمثل في تجنب التفاوت المتطرف للفرص، والاحترام، والاعتــراف، بالإضافة إلى الإصرار المســتمر على المســاواة في الموارد أو النتائــج. ومن الأقل أهمية أن يكون الفرد قادرا على تحســين حظه

(أو رؤية أطفاله يحسنون حظوظهم) من كون بنية التقسيم والتراتب الاجتماعي لا تُقدر سلفا وبصرامة كيف يمكن للناس أن يعملوا معا. وما يهم هو أن يكون النص الاجتماعي والثقافي الموجه لمقاربة التعاون قابلا للمراجعة. إن وجود مجال للمناورة في مهمة العمل الجماعي هو ما يهم أكثر.

سيتطلب هذا الهدف تقييد الانتقال الوراثي للأفضلية الاقتصادية والتربوية عبر العائلة. وبالإضافة إلى ذلك، فسيكون غير متوافق مع مريتوقراطية [*] متجذرة ومتطرفة، تمنح الأفضلية لتراتبية واحدة من المواهب، وتركز الفوائد على أولئك الذين يرتقون في هذه التراتبية.

إن المساواة في الفرص ستكون قليلة للغاية: فقد تكون متوافقة، على سبيل المثال، مع مريتوقراطية تمنع القرارات الواسعة النطاق فيما يتعلق بقرارات الحياة الاجتماعية والاقتصادية التي تُخضع المجتمع لحكم نخبة مريتوقراطية. أما المساواة في الظروف، حتى عند اختزالها لمبدأ احتمال أوجه التفاوت الذي يفيد الوضع الأسوأ، فستكون أكثر من اللازم؛ فستمنح أولوية غير مستحقة لهدف هو في الحقيقة ثانوي. إن المغزى هنا هو أن نجعل أنفسنا، بشكل منفرد وبصورة جماعية، أكبر وأكثر حرية، بإبعاد أوجه التفاوت المتطرفة والمتحصنة لأنها تعترض سبيل المبادرات التي نرفع من خلالها أنفسنا إلى الأعلى.

لا يجوز السماح بوجود تراكم لأوجه التفاوت المتحصنة - سواء فيما يتعلق بالفرص والموارد أو بالاحترام والاعتراف - والذي تتمثل نتيجته في إنكار أي مجموعة أو صنف من المناسبات ووسائل العمل والارتباط (مبدأ الوكالة). وبالإضافة إلى ذلك، يجب ألا تترك أي قدرة فردية منتقصة للعمل والوكالة من دون جهد تعويضي من قبل المجتمع للاهتمام بالضعف وبالضعفاء، ليس فقط بانتقالات المال، ولكن أيضا بالرعاية الشخصية. يجب جعل الناس مسؤولين عن الاهتمام بعضهم ببعض (مبدأ التضامن)، وعلينا أن نرفع شبكة التقسيم والتراتبية الاجتماعية التي تُلقي بثقلها على علاقاتنا بعضنا ببعض.

(*) Meritocracy: المريتوقراطية؛ نظام يُختار فيه الأفراد ويرقون على أساس كفاءاتهم وإنجازاتهم ليس إلا [المترجم].

هناك شرط ثان يتمثل في تحسين قدرات الرجال والنساء العاديين، سواء بوقايتهم ضد القمع الحكومي أو الاجتماعي، أو بمنحهم معدات تعليمية واقتصادية. يجب ألا يعتمد منح مثل هذه المعدات على تقلد وظائف معينة أو أداء أدوار بعينها. ومن الممكن أن يتضمن، على سبيل المثال، المطالبة بالتعليم المستمر، في كل من القدرات العملية والمفاهيمية العامة والمهارات المتخصصة، بالإضافة إلى حد أدنى من رأسمال الموارد الأساسية أو ميراث اجتماعي.

إن التعليم الذي يعد الفرد لكل من الفعل والمقاومة، والذي يدعم تقدم التعاون المشجع على الابتكار يمتلك ملامح مميزة؛ فهو تحليلي وعويص، بدلا من كونه مثقفا informative فقط، وانتقائي بدلا من موسوعي، وتعاوني بدلا من فرداني individualist أو مستبد، وديالكتيكي (أي يتقدم بواسطة تباين وجهات النظر) بدلا من قانوني canonical. يجب أن تتحدث المدرسة عن المستقبل بدلا من التحدث نيابة عن المجتمع أو الحكومة. ويجب أن تتعرف في الطفل على النبي المعقود اللسان، وأن تنقذه من عائلته، وطائفته، وزمانه.

ستحتاج أي مجموعة من الترتيبات المتعلقة بضمانات حماية القدرات وبمصادر تحسين القدرات إلى أن تعفى من جدول أعمال السياسة القصيرة الأمد: على سبيل المثال، عبر أن تكون متحصنة دستوريا. وعلى أي حال، فبعض أشكال الاستثناء ستكون مصلبة للمجتمع بصورة أكبر بكثير من غيرها؛ علينا أن نفضل تلك التي تصلبه بأقل قدر ممكن، تاركين الانفتاح الأوسع للتجريب والاختراع.

أما الشرط الثالث فهو أن نوسع – في الحياة الاجتماعية- تعرضية كل الترتيبات والممارسات للتحول التجريبي (مبدأ المراجعة).

قد يختلف أحد الأنظمة الاجتماعية والثقافية عن الآخر في الدرجة التي يمنع بها نفسه من التحدي والتغيير، مما يطيل المسافة بين الخطوات العادية التي نقوم بها ضمن إطار مؤسساتي وأيديولوجي لا ندركه على نحو جيد، وبين الحركات الاستثنائية التي نتحدى بواسطتها ونغير قطعا من الإطار. وكلما ازداد مثل هذا النظام تجذرا، وكلما زاد إخفاؤه لنفسه كشيء طبيعي بدلا من شيء صنعناه بأنفسنا؛ زاد كونه قَدَرا مزيفا. تتمثل النتيجة العملية في تكبير درجة اعتماد التغيير على الأزمة، مما يستعبدنا لخلقنا الجماعي الخاص.

من مصلحتنا أن نتحرك في الاتجاه المعاكس، بتبني الممارسات والمؤسسات التي تقصر المسافة بين حركاتنا المحافظة على السياق وتلك المحولة للسياق، وتقليل اعتماد التحول على الصدمة وتبديل طبيعة بنى المجتمع والثقافة. ينطبق هذا الاهتمام بقوة وأسبقية خاصة على ترتيباتنا السياسية: فهي تضع الشروط التي نراجع بناء عليها كل الترتيبات الأخرى، ونراجع شروطها الخاصة بالمراجعة والتنقيح.

يجب أن تتضمن الممارسة التنقيحية أيضا ابتكارات في التنظيم القانوني- المؤسساتي لكل من اقتصاد السوق والمجتمع المدني الحر. إن الأنظمة المختلفة للملكية الخاصة والاجتماعية يجب أن تتعايش تجريبيا ضمن الاقتصاد الإقليمي نفسه، أو الوطني، أو العالمي. ويجب أن تكون العوامل agents الاقتصادية حرة بقدر الإمكان للتحرك بين الأنظمة وفقا لطبيعة مشروعها.

من بين علامات النجاح في إنجاز هذه الشروط الثلاثة، وأكثرها مباشرة فيما يتعلق بالثالث، أننا سنكون قد قللنا اعتماد التغيير على الأزمة ووصلنا بالمجتمع والحياة ذاتها إلى مستوى أعلى من الوعي والشدة من دون تحريض الكارثة.

ليست هذه مجرد الشروط المفضلة للقدرات المميزة التي أطلقت عليها اسم التجريبية أو التعاون المشجع على الابتكار؛ كما يجب ألا نثمنها لمجرد أنها تعزز التقدم المادي، وتساعد على رفع أعباء الفقر، والعجز، والكدح التي تستمر في إرهاق كاهل البشرية. على أحد المستويات، هي تشكل جزءا من أساس تقدمنا في إعطاء جواب سياسي وجماعي للصراع الأساسي بين المتطلبات الممكنة لتأكيد الذات. وعلى مستوى آخر، فهي تدعم الثقافة العامة لديموقراطية مُحبة للاستطلاع، والتي تمتلك داخلها مخاوف وطموحات البراغماتية المتحررة أفضل فرصة للازدهار. وهي ترفع الإنسانية البسيطة إلى أعلى، مما يزيد قدرتنا على اكتشاف الضوء في العالم الغامض للأمور العادية واكتشاف العبقرية البناءة في قدرات الرجال والنساء العاديين.

وعلى أي حال، فهي لن تعمل ذلك تلقائيا، وبالضرورة فهي لن تفعل ذلك إلا إذا اقترنت هذه الترتيبات والشروط مع تطوير مؤسسات، وممارسات، وروح سياسة ديموقراطية مفعمة بالطاقة. وسيتم تنظيم مثل هذه السياسة

لتفضيل الحل السريع للطريق المسدود، والاشتباك المستدام للمواطنين، والاختبار الموسع، في أماكن وقطاعات بعينها، لبدائل الحلول السائدة في الحياة الوطنية، وتعميم ضرب من الميراث الاجتماعي الذي يضمن الوصول إلى الهبات والحصانات المحسنة للقدرات، والتحطيم الموجه لأي حالات من الضرر والاستبعاد المتجذر الذي لا يستطيع الناس الهروب منه بواسطة أنواع المبادرة الاقتصادية والسياسية المتوافرة لديهم.

يجب أن يحدث تعميق الديموقراطية الآن على مقياس عالمي. في عالم من الديموقراطيات، تتمثل قيمة الاختلاف بين الأمم وقيمة السيادة الوطنية في تطوير القدرات والإمكانات المحتملة للإنسانية في الاتجاهات المختلفة. ليس الأمر أنه ليس هناك شكل طبيعي للحياة الإنسانية فقط؛ فليست هناك أيضا صيغة مؤسساتية وثقافية محددة لأي ديموقراطية، أو اقتصاد للسوق، أو ثمة مجتمع مدني حُر. وبالتالي، يجب على الدول القومية والمجتمعات الإقليمية للعالم أن تُصبح أدوات للتخصص الأخلاقي ضمن الإنسانية.

نحن نواجه تناقضا مزدوجا في بناء مثل هذا النظام العالمي. فمن ناحية، نحن نحتاج إلى الاختلاف من أجل التماثل. إن تطوير إنسانية مشتركة يتطلب تقوية، وليس إضعاف التجارب الوطنية، ودون الوطنية، وفوق الوطنية المتباعدة. إن الخطر الذي يجب أن نخشاه أكثر من غيره ليس الاختلاف الحقيقي، المفتوح للتجريب والمساومة، بل الرغبة العاجزة والغاضبة في الاختلاف في مواجهة اضمحلال الاختلاف الفعلي بين الأمم. ومع اقتراب الأمم من أن تكون متشابهة في التنظيم والتجربة، فقد تكره بعضها البعض لدرجة أكبر بسبب الاختلاف الذي ترغبه والاختلاف الذي فقدته؛ وبالتالي فإن منحها أدوات الأصالة الجماعية يمثل إحدى أكبر مصالح الإنسانية.

ومن الناحية الأخرى، فنحن نحتاج إلى التماثل من أجل الاختلاف. إن القدرة على صنع الاختلاف على أساس حقوق الفرد والتمكين الديموقراطي، وليس على أساس التقاليد المتحجرة - فصنع الاختلافات التي نخلقها يهم أكثر من تلك التي نرثها - قد تتطلب من المجتمعات المعاصرة عبور بوابة مشتركة من الإبداعات المدقرطة democratizing والتجريبية في تنظيم السياسة، والاقتصاد، والمجتمعات المدنية. وفي كل من مناحي الحياة

الاجتماعية، نجد في العالم الآن مدى ضيقا من الخيارات المؤسساتية المتوافرة - وهي طرق مختلفة لتنظيم الدولة أو الشركة، أو العائلة، أو المدرسة. وهذه الذخيرة المؤسساتية هي قَدَر المجتمعات المعاصرة؛ ويعني تكبير هذه الذخيرة أن نثور ضد القَدَر.

وللبدء من حيث نحن، على أي حال، تتمثل مهمتنا الأولى في تطوير مؤسسات وممارسات الديموقراطية المفعمة بالطاقة، واقتصاد سوق مدقرط، ومجتمع مدني منظم ومستقل، وهبات تعليمية واقتصادية للفرد تمكنه من المقاومة بالإضافة إلى العمل. إن الإصلاحات القادرة على إحداث هذا التأثير قد تبدو متشابهة في تشكيلة واسعة من البلدان التي قد تُفعَل فيها. ومع ذلك، فمن بين تبريراتها أن تسهل التباعد اللاحق والأكثر تطرفا، على أساس الحقوق والهبات الفردية، والسياسة الديموقراطية، والتجريب المعمم.

ليس هذا برنامجا للتعددية المفرطة لأشكال الحياة؛ فهو يعتنق قيمة الانفتاح لكنه يُنكر وهم الحياد؛ وبالتالي فهو ينكر التمييز غير المشروط بين الحق والخير. وهو يرغب في نظام عالمي من شأنه جعل العالم أكثر أمنا للديموقراطية والتجريبية، ويحتوي، ويوازن، وفي النهاية يقوض كل القوى المهيمنة. وهو يعرض نظاما للتجارة العالمية، يختار - كهدفه التنظيمي - التوفيق بين المسارات البديلة للتنمية الوطنية ضمن اقتصاد عالمي مفتوح بدلا من تحقيق الحد الأقصى من التجارة الحرة. وهو يرفض مبدأ لبناء اقتصاد عالمي يترك السلع ورأس المال حرة في أن تجوب العالم، وبرغم ذلك يسجن العمال داخل الأمم أو ضمن مجتمعات الدول القومية المتجانسة نسبيا.

وهو يصر على أن رأس المال والعمال يجب أن يفوزا معا، في خطوات صغيرة متزايدة، بالحق في عبور الحدود الوطنية. وهو يرى أن حرية انتقال العمال هذه هي الأقوى من بين جميع قوى المساواة، وأنها تمثل ركنا أساسيا للحرية الفردية: ضمان أن يكون الفرد قادرا على الهروب من الأمة التي اتُفق وإن ولد فيها وأن ينضم إلى أمة أخرى.

وبرغم التزامه بالتنمية عبر الاختلاف، يلتزم هذا العرض برؤية معينة. فهو يربط رؤيته بأقوى المصالح المادية الأخلاقية للإنسانية، وهو يسعى إلى تعزيزها من خلال مجموعة مفتوحة لكنها مشروطة من

التجارب الجماعية في الحياة الوطنية. وهو يؤيد الليبراليين والتقدميين الكلاسيكيين ضد الليبراليين والديموقراطيين الاجتماعيين المعاصرين في ناحيتين حاسمتين ومرتبطتين.

أولا، ففوق المساواة هو يثمن العظمة - تحسين قدرات وتجربة الإنسانية العادية والإكثار ضمن الإنسانية من الشخصيات وأشكال الحياة القوية والمتباينة. أما الأشكال المتغايرة البطولية والأرستقراطية للتحكم في الذات - خداع الذات وهزيمة الذات بالإضافة إلى تلك القمعية - فيجب أن يُعاد اختراعها خلال عملية «دقرطتها». تعمل أوجه عدم المساواة المتطرفة والمتجذرة على بناء حاجز يعترض هذا الانتشار للسلطة، والفرص، والشدة. وعلى أي حال، فإن السعي إلى تسوية جامدة للظروف يمثل بديلا مؤسفا لهذا الاستغلال للطاقة ومثل هذا التوسيع للشخصية.

ثانيا، هو يرفض تقييد طموحاته إلى تخفيف، من خلال الاستحقاقات الاجتماعية وإعادة التوزيع التعويضي، تأثيرات الترتيبات الاجتماعية الراسخة في عدم المساواة والاستبعاد. وهو يصر، بنية إعادة البناء، على إعادة دخول مناطق إعادة تنظيم السياسة والإنتاج التي سرعان ما تخلت عنها الديموقراطية الاجتماعية للقرن العشرين. وبهذا المعنى، فهو يتشارك تصميم الليبراليين الكلاسيكيين على دفع مشروعهم إلى الأمام من خلال إصلاح الممارسات والمؤسسات. وعلى أي حال، فهو يصر على عدم كفاية، ليس البرنامج المؤسساتي الليبرالي الكلاسيكي فقط، ولكن أيضا وصف المؤسسات والتغيير المؤسساتي الذي تشاركه الليبراليون والاشتراكيون. ويرى أن مهمته تتمثل في تخطيط اتجاه ما، يتحدد بالتغيير التراكمي والتدريجي، بدلا من تزويد مخطط - أو توجيه - يصبح بعيد المدى بفعل استمرارية تجاربه وليس بفعل فجائية وسعة تأثيره.

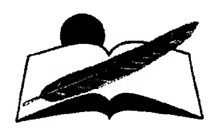
وبالإضافة إلى ذلك، فهو يضغط على كل من جانبي العلاقة الديالكتيكية بين إصلاح مؤسساتنا ومراجعة مفاهيمنا، مما ينقلنا إلى وجهة نظر أخرى للديموقراطية، ويشكل جزءا من وجهة نظر أخرى حول أنفسنا.

لا يمكننا تحقيق ديموقراطية متعمقة ضمن عولمة مُعاد توجيهها إذا واصلنا الاعتقاد بأن خلق الاختلاف هو المشكلة وليس الحل، أو القبول بفكرة أن السياسة الصغيرة تساعد الناس الكبار. ولا يمكننا، على أي

حــال، أن نصل إليها من خلال التفاني النظري لبرنامج شــامل للإصلاح المؤسســاتي. ولا يمكننا أن نحققه ســوى من خلال إعادة التفسير المقنعة للمصالح المعترف بها.

إن المصلحة الأقوى فــي كل أنحاء العالم، في أفقر البلدان وكذلك في تلك الغنية، هي مصلحة الحشود الهائلة من الناس الذين يتطلعون إلى قدر متواضع من الازدهار والاســتقلالية، والذين يحلمون بكل من عمل صغير وذات أكبر. هل يمكن إعادة توجيه هذا الاشــتياق عن طريق تحويل أدواته المعتادة في مؤسســات المجتمــع وخرافات الثقافة؟ يمثل هذا في كل مكان السؤال الأهم الذي يواجه التقدميين.

ليس بوسعهم الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب إذا كانوا يصرون على دمــج الراديكالية النظرية حول إعادة التوزيع مع المحافظة conservatism العمليــة فيما يتعلق بالمؤسســات. ولا يمكنهم الإجابة عنــه بالإيجاب إلا بواســطة اكتشــاف كيفية إعادة تنظيم الســياق العملي لحياتنا بطرق من شأنها أن تفتح ترتيبات وافتراضات المجتمع على التحدي والتغيير من دون مســاعدة من الأزمات والكوارث. ليســت القضية المشتركة بين التجريبية الديموقراطيــة والبراغماتية المردكلة هي أنســنة المجتمــع؛ بل هي تأليه الإنسانية - في حياة الفرد، وكذلك في تاريخ النوع.



10

السياسة الديموقراطية كضدّ للقَدَر

«لا يمكن للإنسانية تطوير قدراتها إلا بواسطة تطويرها في اتجاهات مختلفة، سواء من خلال الأمم والحضارات التي ظلت حتى الآن تمثل الأبطال الرئيسيين في التاريخ العالمي، أو في أنماط أخرى لم تُختَرع بعد»

المؤلف

التجريبية الديموقراطية

يتطلّب الاختراع الدائم للجديد أن نقصّر المسافة بين الحركات المألوفة التي نقوم بها ضمن عوالمنا الاجتماعية، وبين الحركات العَرَضية التي فيها نُعيد صنع قِطَع هذه العوالم، كما يتطلب أن نقلّل اعتماد التحوّل على الأزمة، بجعل التغيير أمرا متضمنا في الحياة الاجتماعية وإضعاف تأثير ما جاء من قبل على ما يأتي لاحقا. وهو يفترض أنّه حتى من دون التحريض الناتج عن الصدمة، يمكننا جعل تجربتنا اليومية أكثر شدة حتى ونحن نحسّن سلطاتنا.

من الأسهل أن تنظّم مجموعة من الناس عن أن تبعث فيهم الحياة. وليس الطموح الأكبر للسياسة هو المساعدة على تنظيمهم، بل المساعدة على بعث الحياة فيهم.

وفي أثناء مواصلة هذا البرنامج، ثمة مجموعة من الممارســات تمتلك الأولوية على كل المجموعات الأخرى: ممارســاتنا السياســية؛ فهي تضع شروط المُراجعة، وتلك الخاصة بمُراجعة شروط المُراجعة، لكلّ ممارساتنا الأخرى. إنّ شكل الحياة السياسية لشعب ما، والتي تتناسب مع البرنامج، ومع هدفه الملهِم المتمثل في جعلنا أكثر ربانية، يجب أن يكون شـكلا يحرّر نفسه من معارضتين فكريتين مألوفتين.

إن المغاير الأول الذي نحتاج إلى التغلّب عليه يُعارض السياسة الروتينية والثوريــة. من شــأن السياســة الثورية أن تغيّــر الترتيبات المؤسســاتية والفرضيــات الأيديولوجيــة للمجتمع، بناء على رغبــة الزعماء الرؤيويين والأغلبيات الكادحة، في ظروف الأزمات الوطنية. أما السياســة الروتينية فتعيــد توزيع الموارد المادية والرمزية ضمن إطار مؤسســاتي وأيديولوجي تتركــه دون تحد، من خلال التســويات المتعلقة بالمصالــح وبالرؤية، التي يتوسّط فيها السياسيون المحترفون، في ظل ظروف لا يُعكر صفوها خطر اقتصادي أو عسكري جسيم.

إنّ فكــرة السياســة الثورية، على أي حال، هي مجــرد خرافة أو على الأقل حالة مقيّدة، وهي ملطخة بإجحــاف النظرية الاجتماعية الأوروبية الكلاسيكية التي وفقا لها، فإن الترتيبات المؤسساتية والأيديولوجية للحياة الاجتماعيــة تكون أنظمة غير قابلة للتجزئة، والتي تبقى أجزاؤها المنفردة أو تســقط معا. ولو كان هــذا الإجحاف مبرّرا، لكانت الحياة السياســية لشــعب ما مقتصرة على التلاعــب الإصلاحي عندما يجحد غياب الأزمة فرصة التغيير الثوري.

وبفكرتهــا الخياليــة لتغيير الــكل، تصبح فكرة السياســة الثورية في الممارســة العملية عُذرا لنقيضها: أنســنة نظام لم نعــد نعرف كيف نُعيد تخيّلــه أو كيــف نُعيد صنعه. فــي المجتمعات المعاصرة، يتمثل الشــكلان الرئيســيان لهذه الأنســنة في إعادة التوزيع التعويضي - من خلال نظام الضريبــة والنقل وإضفــاء المثالية على القانون - كمســتودع للمبادئ اللا شخصية للحقّ وللسياسات الموجهة للمصلحة العامّة. إن التغيير الحقيقي في بنية الترتيبات والفرضيات التي تشكّل صراعاتنا حول مصادر السلطة

السياسية، ورأس المال الاقتصادي، والسلطة الثقافية التي نصنع بواسطتها الحاضر ضمن المستقبل هي دائما تغيير للجزء، وبالتالي فإنّ السياسة الثورية الحقيقية هي الإصلاح الثوري.

صحيح أننا نلاحظ في كل الحكومات الحديثة تعاقُب لحظات إعادة التأسيس refoundation وفترات التطبيع. وفي تاريخ الولايات المتّحدة، على سبيل المثال، كانت لحظات إعادة التأسيس هي إقامة الجمهورية المستقلة، والحرب الأهلية وآثارها، وحقبة الكساد الاقتصادي والحرب العالمية في منتصف القرن العشرين. وعلى الرغم من هذا، فإن إيقاع التسخين والتبريد ليس من الحقائق الطبيعية حول المجتمع؛ بل هو أحد نواتج الطريقة التي تقوم بها المؤسسات، والممارسات، والأفكار بتنظيم العلاقة بين التكرار والابتكار في الحياة السياسية لشعب ما.

فشلت تماما جميع الحكومات القديمة والحديثة، بما فيها الحكومات الديموقراطية، في سلب النظام الاجتماعي والثقافي من مظهره الكاذب للضرورة الطبيعية، وفتحته عنوة لقدراتنا على إعادة التجميع والترميم.

وقد أسست، على سبيل المثال، رابطة مبالغا فيها وغير ضرورية بين حماية الأفراد ضدّ القمع الحكومي أو الخاصّ وبين عزل الحياة الاجتماعية الراسخة ضدّ التحدي التجريبي والمُراجعة. وإلى هذا المدى، فقد ساعدت على خلق تناوب بين التسخين والتبريد سنتعرف لاحقا عليه بالخطأ على أنه خاصية يتعذّر استئصالها للتاريخ.

نحن في حاجة إلى «لخبطة» فئتي الإصلاح والثورة، وما يجب أن نحتاج إليه هو شكل من الحياة السياسية التي تمكّننا من تغيير كلّ شيء في الحياة الاجتماعية، واحد في كلّ مرة. قد يكون ذلك تدرّجيا gradualist في طريقته، ومع ذلك فهو ثوري في نتيجته. وهو ينتج تمديدا وانحناء لانهائيين يستغنيان عن الخراب كمحرّض للتغيير، ويسمح لنا بردم الفجوة بين التفكير العملي في المشكلات والتفكير النبوئي حول البدائل وحول تغيير سياقاتنا، قطعة فقطعة، ونحن نقوم بوظائفنا، يوما بعد يوم.

أما المعارضة الثانية التي يجب أن نحرّر منها أنفسنا، فهي المقارنة بين جمهورية خرافية يمتصّ القلق السياسي فيها المصلحة الخاصة، وبين منظور متحرر من الوهم للسياسة الديموقراطية الحديثة تُعبِّر فيه

السياســة عن - وتخدم - المصالح المادية والأخلاقية المتشكّلة خارج العالم السياسي. لا يمكن أن يكون هناك توليف حقيقي بين جانبي هذه المعارضة: فالجانــب الثاني حقيقي، أما الأول فهــو مجرّد فكرة نعبّر من خلالها عن خجلنا من نتائج الاعتقاد السائد الآن بأنه يتعين تصغير السياسة إذا أريد لنا أن نصير أعظم.

تتمثل المهمّة في اتخاذ الجانب الحقيقي - جانب الفرد المجسّد والمتوضّع، مع انكماشـــه من التأييد الصاخب للتاريخ، وتحيّزه فيما يتعلــق بالمصالح وبوجهــات النظر - وكذلك، ومن هــذه الناحية، توســيع نطاق مســؤولياته، وأوجه تعاطفه، وســلطاته. إن علامة النجاح في هذا المســعى ســتكون تصعيدا متزامنــا ومرتبطا، في غياب الأزمات، لمســتوى الطاقة وللمحتوى البنيوي للسياسة - أي خصوبيتها في إنتاج التجارب والبدائل. ســتتمثل علامة ثانية على النجاح في تخفيف النوعية الاستثنائية أو الوَجْدية ecstatic للحياة السياســية: اختلافها عن أشــكال القــرار والتنسيــق في وجودنا اليومي العــادي، أما العلامــة الثالثة فهي تعميــم تجربة الوكالة السياسية الفعّالة في المجتمع.

في حلّ المشــكلات الجماعية عبــر الحلول الجماعية، المتشــكّلة في وســط الخلاف والصراع المنظّمين، ثمة علامة رابعة ســتكون تقوية، في عقــول أعداد كبيرة من الأفراد في العديد من مناحي الحياة، فكرة الحياة السياســية كترياــق للقَدَر وكضمــان لقدرتنا على التعاطــي مع أي عالم اجتماعي من دون الاستسلام له.

إن سياســة قادرة على التغلّب على هذيــن المتغايرين في الاتّجاه الذي وصفته يجب أن تكون اليوم سياسة ديموقراطية وتجريبية، ويجب أن ترى فــي الديموقراطية التعبير العملي المؤسّســي للإيمان بالإمكانية التحوّلية للرجال والنســاء العاديين، وبقدرتهم على حكم شــؤونهم الخاصة وانتزاع القوّة بعيدا عن أيّ فئة أو مجموعة تدّعي امتلاك وصول مميّز إلى وسائل صنع المســتقبل الجماعي ضمن الحاضر الاجتماعي. لكن إلى أيّ نوع من الديموقراطية يشير هذا المبدأ؟

ردكلة الديموقراطية

تظل مثلنا العليا ومصالحنا دائما رهينة للمؤسسات والممارسات التي تمثّلها في الحقيقة، وبعد المغامرات والصراعات المفجعة للقرن العشرين وسقوط العديد من آمالها اليوطوبية، تجد الإنسانية نفسها مربوطة إلى ذخيرة محدودة للغاية من الخيارات المؤسساتية لتنظيم كلّ من أجزاء الحياة الاجتماعية، وهذه الخيارات هي قَدَر المجتمعات المعاصرة، ولا يمكننا الهرب من ذلك القَدَر إلا بواسطة تجديد وتكبير هذه الذخيرة.

ولعمل ذلك، علينا أن نحرّر أنفسنا من أوهام الضرورة الخاطئة التي أفسدت التوجيه المزوّد من قبل الفكر الاجتماعي للسياسة التحوّلية: الأفكار المتعلقة بقائمة مغلقة من أنظمة التنظيم الاجتماعي، وعدم تجزؤ كلّ من هذه الأنظمة، وتعاقبها التاريخي تحت ضغط القوى شبه القانونية. علينا أن نسترد، من الأسفل للأعلى ومن الداخل للخارج، تخيّل البدائل. ولتحقيق هذه الغاية، علينا أن ندرك أنّ الاختلافات المؤسساتية الصغيرة يمكنها أن تُحدث تأثيرات عملية هائلة، وأن الاتّجاه المتّخذ هو أكثر أهمية من طول كلّ خطوة.

وليس هناك جزء من هذا العمل أكثر أهميّة من إعادة بناء الديموقراطية، بالنظر إلى دور السياسة في رسم الحدود الخارجية لمراجعة كلّ جوانب المجتمع. لنتدبر خمس مجموعات مشتركة من الابتكارات، المصنوعة كليّا من مواد الأفكار والترتيبات المتوافرة على نطاق واسع في حياة وفكر المجتمعات المعاصرة. وكلّ منها يكشف سمة متميّزة لإحدى الطرق العامّة للتفكير حول كيفية صنع المستقبل ضمن الحاضر. وتمتلك تفاصيل أيّ من هذه البرامج أهمية ظرفية وعابرة، أما إجراءات التفكير وعادات العقل الذي ينوّره فقد تعيش لمدة أطول. والاتّجاه الذي تتخذه يكشف الطريقة التي يمكن من خلالها لمفهوم للإنسانية - مثل ذلك الذي طورناه في هذا الكتاب - أن يُدرَك في نمط عملي من الحياة.

تدعم المجموعة الأولى من الابتكارات رفعا مستمرا لمستوى التعبئة السياسية، والارتباط الشعبي في الحياة المدنية، وهذه ستكون المبادرات التي تصلح تمويل السياسة، والتي تمنح وصولا أكثر حرية لوسائل الاتصال الجماهيري للحركات الاجتماعية وكذلك للأحزاب السياسية، والتي تشجّع المفاضلة بين البدائل الواضحة في الحياة الوطنية.

يتمثل المبدأ في تسـخين السياسـة، ولكن عمل ذلـك بطريقة منظّمة وليس بالوسـائل ضدّ أو خارج المؤسسـاتية، ولإنكار ذلك، علينا أن نختار بين ماديسـون (*) وموسوليني (**). وهو مبدأ يتناقض بصورة مباشرة مع فرضيات أي علم سياسـي محافظ يفترض وجود علاقة عكسية ثابتة بين حماسـة التعبئة والتنظيم المؤسسـاتي للسياسـة. وعلى العكس من ذلك، تختلف المؤسسـات السياسية بصورة حاسـمة في مدى تشجيعها ودعمها للارتباط السياسي الشعبي.

إنّ الفكـرة المسـتبطنة تتعلق بارتباط بين مسـتوى الطاقة في شـكل ما للحياة السياسية وخصوبتها في إنتاج البدائل. أما درجة الحرارة العليا فتجعل بنى الحياة الاجتماعية أكثر سلاسة، وبالتالي تكون هذه المجموعة الأولى من الابتكارات مرتبطة بصورة مباشرة بمصلحتنا في صياغة الترتيبات التي تحسّـن الأوضاع التي تسمح لنا بصورة أفضل بصدع الاختلاف بين أن نكون داخل عالم اجتماعي وأن نكون خارجه.

هناك مجموعة ثانية من الابتكارات، تعمّق وتوسّـع إنجازات الأولى بدمج ملامح الديموقراطية التمثيلية وتلك المباشـرة. إن الديموقراطية التشـاركية المباشرة، التي لا تسـاعدها المؤسسات التمثيلية، تفشل في الواقـع في أن تعمل في الدول الكبيرة. وبرغـم هذا، فإن فرضية كون الديموقراطيـة المباشـرة وتلـك التمثيلية لا يمكـن أو لا يجب أبدا أن تختلطـا تمثل إجحافا دوغماتيا، يكشـف تخيلا فقيرا لإمكانية التأثير المتبادل بين مُثُلنا الديموقراطية وتجاربنا المؤسساتية.

إنّ الاندمـاج التراكمـي لملامـح الديموقراطيـة المباشـرة في تنظيم الديموقراطية التمثيلية هـو الترياق الأقوى للأوليغاركية (***) في جميع أشـكالها المتغيّرة باستمرار، وهو أيضا الأداة الأكثر فاعلية التي يمكن من

(*) Madison: جيمس ماديسـون (1751 – 1836) الرئيس الرابع للولايات المتحدة (1809 – 1817) [المترجم].

(**) Mussolini: بنيتو موسـوليني (1883 – 1945) زعيم فاشي وديكتاتور حكم إيطاليا بين عامي 1922 و1943 [المترجم].

(***) Oligarchy: الأوليغاركية حكم القلّة [المترجم].

خلالها - في الحياة السياسـية للناس - تقوية الإحساس بالعمل الفردي الفعّال، والتغلّب على الإحسـاس بعدم جدوى العمل السياسـي، وتقصير المسافة بين السياسة وبقيّة أجزاء التجربة الاجتماعية.

هـذا التضمين للديموقراطية المباشـرة في الديموقراطيـة التمثيلية يمكن أن يتّخذ أشـكالا من مثل تنوع اكتناف المجتمعات المحليّة في صياغة وتطبيق السياسـات الاجتماعية والقرارات المتعلقة بالميزانية، واسـتخدام الاسـتفتاءات العامة البرامجية الشـاملة لتحطيم الطرق المسـدودة بين الفـروع السياسـية للحكومة في ظل نظام للحكومة المنقسـمة، أو لتغيير مسار السياسات والقانون في ظل أيّ نظام للحكم.

إنّ الفكرة المُلهمة هنا هي أن العمل والمسـؤولية ينتجان السعة والأمل. وهمـا لا يفعلان ذلك بإخضاع أو بالتضحيـة بالمخاوف الخاصّة لمصلحة الـولاءات العامّة، ولكن بالأحرى بالتوسـيع، التدريجـي، لمدى مصالحنا وأوجه تعاطفنا العادية، بحيث تُصبح أكثر نفاذا وشمولية. وبهذه الطريقة، فنحن نسـلب البنى التـي صنعناها من غلافها مـن الطبيعية والضرورة. ونحن نتقدّم في جهودنا للاسـتغناء عن الكارثة كقابلـة للتغيير، وبالتالي فنحن ننجح في جعل التغيير يجيء من الداخل أكثر من داخل المجتمع ومن داخل أنفسنا.

ثمة مجموعة ثالثة من الابتكارات تتخذ لها هدفا يتمثل في تعجيل سرعة السياسة التحوّلية وتسـهيل إعادة الصياغة السياسية للحياة الاجتماعية بحلّ الطريق المسدود بين مراكز ومصادر السلطة السياسية بصورة سريعة وحاسـمة. يتمثل أحـد مقومات النظام الدسـتوري الليبرالي تحت مظلة فصل السـلطات (كما هي الحال في النظام الرئاسي الأمريكي) في ربط الهدف الليبرالي لتجزيء السلطة بالهدف المحافظ لإبطاء وتيرة السياسة. ونتيجة ذلك هي وضع جدول بأوجه التشـابه بـين الوصول التحوّلي لأي مشروع سياسي وبين قسوة العقبات الدستورية التي يجب أن يتغلّب عليها تبنيـه. وهذا الربط خاطئ وضار في الوقت نفسـه بطموحات التجريبية الديموقراطية. يمكننا أن نؤيّد المبدأ الليبرالي مع التخلي في الوقت نفسه عن ذلك المحافظ.

وعلى سبيل المثال، ففي ظل نظام رئاسي على الطراز الأمريكي، قد نسمح للكونغرس والرئيس بالدعوة إلى الانتخابات المتوقّعة، والتي ستكون دائما متزامنة بالنسبة إلى كلا الفرعين، بحيث تضطر القوة التي مارست هذا الخيار إلى أن تدفع ثمن خوض الخطر الانتخابي. أو ربّما فرضنا عليهم إحالة طريقهم المسدود إلى مناظرة وطنية واتخاذ القرار من خلال استفتاء عام. وبمثل هذه الأدوات البسيطة والمألوفة، يمكننا عَكس المنطق السياسي للنظام، وتحويله إلى ماكينة لتسريع وتيرة السياسة التحوّلية بدلا من إبطائها.

أما حيث لا يوجد فصل للسلطات (على سبيل المثال في ظل النظام البرلماني الكلاسيكي) فقد تبدو مثل هذه الابتكارات غير ضرورية. وبرغم هذا، فنفس تأثير تطبيع النظام الاجتماعي بإضعاف فرص تحوّله السياسي قد ينتج عن ممارسة عقد الصفقات بين المصالح المنظّمة القويّة، والتي يمكن لكلّ منها عمليا ممارسة حق النقض (الفيتو). وبالتالي فإنّ الحلّ هو الإصرار في المجموعتين الأوليين من الابتكارات في هذا البرنامج على ردكلة الديموقراطية. وهي تقوّض المسكة الخانقة للأوليغاركية على السلطة. وفي الوقت نفسه، ففي غياب الصدمة، فهي تُذيب انصهار المفاهيم المتبلورة للمصالح الجماعية التي تعتمد، في مظهرها الخارجي من الطبيعية، أو الضرورة، أو السلطة، على التسريح demobilization السياسي للشعب.

والفكرة الهادية هنا هي أنها وحدها أوجه قصور ترتيباتنا وبصائرنا تمنعنا من تعلّم كيف نجزّئ السلطة من دون تعقيم إمكاناتها التحوّلية. ولتأييد الحريّة السياسية، لسنا في حاجة إلى أن ننظّم الحياة السياسية بحيث تصبح تمرينا على ممارسة الحلول البديلة لكلا الحزبين. إنّ سرعة الحياة السياسية لشعب ما هي مزية ضرورية: فهي تجعل لكلّ لحظة قيمتها، كما هي الحال في وسط الأزمة التي لم نعد نرغب في الاعتماد عليها.

ثمة مجموعة رابعة من الابتكارات، تزيد بطريقة أخرى من قدرتنا على التجريب بشكل حاسم في اتجاه معيّن مع تحويط رهاناتنا. وتسمح هذه الابتكارات لأماكن أو قطاعات معيّنة بالانسحاب من بعض أجزاء القواعد الراسخة للقانون، ومن ثم اختبار قواعد أخرى. وهكذا، ففي

أثنـــاء انتهاج بلد ما لطريـــق بعينه، والذي يتحدد بالقـــرارات المُتخذة في سياسته الوطنية، فإن مثل هذه الترتيبات تسمح بالتجريب، داخل جزء من أراضيه أو حياته، على نموذج آخر لمستقبله. وهو مبدأ لا يتحقق إلا بشكل ناقــص في النظام الفدرالي التقليـــدي، أولا، لأنه يتخذ تحت ذلك النظام شـــكلا إقليميا فقط، ثانيا، وهو الأكثر أساســـية، لأن الوحدات الفدرالية المختلفـــة لا تتمتّع نموذجيا إلا بالقدر نفســـه من حرية الاختلاف. والمغزى هنا هو زيادة المدى الذي يمكن معه للعمل الحاســـم في المركز أن يتعايش مع الانحراف الواضح في المكان أو القطاع الذي ينسحب من القواعد. إن التقييد الحاسم لهذه القدرة على الانسحاب هو أنها لا تُستخدم لتحصين شـــكل جديد من الاســـتبعاد والضرر الذي يكون ضحايـــاه الجدّد حينئذ عاجزين عن الهروب منه بسهولة.

إن الفكرة المنورة هنا هي أن السياسة ليست مجرد تسجيل للتفضيلات؛ فهي عملية من التعلّم الجماعي وتشـــكيل الذات. إن أفكارنا حول الأنماط المســـتقبلية البديلة التي يمكننا صنعها يجب أن تكون ملموسة إذا أريد لها أن تُصبح منيرة وموثوقة، علينا أن نمسّ الجرح إذا أردنا أن نصدِّق.

ثمة مجموعة خامســـة من الابتكارات، تقوّي ضمانات وإمكانات الفرد كشرط لقدرتنا على فتح المجتمع على تجريبية أكثر حدّة. وكما أنه لا توجد أي علاقة عكسية ثابتة بين المساحة المتاحة للعمل الحاسم في المركز وفي المحيط، أو بين تجزيء الســـلطة وتقوية استخداماتها التحوّلية، إذن فليس هناك مثل هذا التوافق العكســـي الثابت بين حقوق وســـلطات الفرد وبين تجارب المجتمع. إن مدى بقاء المثل العليا والمصالح غير متوافقة يعتمد على الترتيبات المعيّنة التي يتحقق فيها كلّ منها، وتتمثل مهمّة التخيّل البرامجي العملي في تذويـــب التراجيديا إلى كوميديا، بتفريق المبادلات أو التوترات التجريبية عن الصراعات التعجيزية.

يمكننـــا أن نســـتنتج المبدأ الفاعل فـــي هذه المجموعة الخامســـة من الابتـــكارات من نقد للّغة التقليدية للحقوق الأساســـية، فعند حرمانها من بنيتها الفوقيـــة الميتافيزيقية، تمتلك هذه اللغة عنصرين اثنين: أداة عملية ومفهوما محفّزا.

إنّ الأداة العملية هي سحب بعض الترتيبات من جدول أعمال السياسة القصيرة الأمد ومنحها بعض المناعة ضدّ الهجوم، وإن التحصّن الدستوري – وهو متطلب الأغلبية الساحقة – لإلغاء القواعد المحدّدة لهذه الترتيبات هو أحد طرق إحداث هذا التأثير، أما منح هالة من القدسية الأيديولوجية فهو طريقة أخرى.

يُدرَك المفهوم المحفّز بأفضل صورة باعتبـاره منح الأمن والقدرة من أجل إمكانية إنسـانية أكبر، فكّر فيـه بالتناظر مع العلاقة بين الحبّ غير المشـروط الذي يمنحـه الوالد لطفله، مما يؤمّن للطفـل مكانا في العالم ورغبـة الطفـل في تحدّي أخطار بناء الذات؛ لكـي يصبح – إن لم يكن – عديم الخوف فعلى الأقل أقل خوفا.

من أجل ردكلـة الديموقراطية، يجب الا نتخلى عن هذه الأداة العملية أو نُنكـر هذا المفهوم المحفّز. وبدلا من ذلك، علينا أن نكبّر المفهوم المحفّز بإعادة صياغة الأداة العملية.

إن الترتيبـات التي تصون الفـرد في ملجأ من المصالـح والإمكانات المحميـة تمثل بطبيعتها قيدا على مرونة الحياة الاجتماعية. وهو، على أي حال، قيد يسـمح بقدر أكبر وأسرع من تحطيم القيود. ومن دونه، سيكون الفرد خائفا للغاية وعاجزا تماما. من الممكن أن نضحّي بهدف بعث الحياة في الناس لمصلحة هدف إخضاعهم للنظام.

ومن الممكن للممارسات والمؤسسات التي من خلالها نعرّف ونوفّر مثل هذا الأمـن أن تزيد من تصلّب الحيـاة الاجتماعية أو تقللـه. إن نظاما للطوائف، الذي يشـابك الإحساس بالأمن في حفظ الأشكال الثابتة والمحدّدة من الحياة الجماعية، يصلّب من المجتمع أكثر مما يفعل النظام الكلاسيكي للحقوق الخاصّة والعامّة الذي اعتبرت الليبرالية الكلاسيكية، في القرن التاسع عشر، أنه مقابل المجتمـع الحر. ومع ذلك، فهذا النظام مازال يزوّد بالقليل للغاية ويصلّب كثيرا للغاية. إن ما نريده هو مجموعة من الترتيبات البديلة في العلاقة نفسـها مع النظام الكلاسـيكي للحقوق التي يمتلكها هـذا النظام مع أي مثالي للطوائف، ويتطلّب إنجاز هذه المهمّة، بالإضافة إلى الإجراءات التقليدية الرئيسية لوقاية الفرد من القمع الخاصّ والحكومي، كلا من هدية وإنقاذ.

تتمثل الهدية في التطوير التدريجي لمبدأ شامل من الوراثة الاجتماعية: أن يكون كلّ شـــخص قادرا على الاعتماد على مجموعة أساســية دنيا من الموارد المادية، حالما يسمح له بذلك التقدم الاقتصادي للمجتمع، في صورة إما حساب الهبات الاجتماعية، الذي يمكنهم الاستفادة منه، وإما المطالبة بحد أدنى من الدخل.

إن الحـدّ الأدنى، ســواء كصندوق fund أو كمصـــدر للدخل، يجب أن يتفاوت للأعلى وفقا للمبادئ الموازية للتعويض الخاصّ للحاجة الاستثنائية والتشــجيع الخاصّ، في طبيعـــة المعدات والفرص الإضافية، لاســتخدام المواهب الاستثنائية.

أما الإنقاذ فهو ترســيخ سلطة متميّزة في الدولة، مصممة، وممولة ومجهـزة للتدخّـل في تلـك الحصـــون المتمركزة للاســتبعاد والضرر الاجتماعي التي لا يســتطيع الناس الهروب منها بواســطة الإجراءات الاقتصادية، والاجتماعية، والسياســية المتوافــرة لديهم، وللتدخّل في منظمة أو ممارسة معيّنة، وغزو الخلفية السببية التي ينشأ منها الضرر أو الاســتبعاد المتحصّن. وإعادة بناء هذه المنظمة أو هذه الممارسة حتى يمكن للمشـــاركين فيها أن يقفوا على أقدامهـــم، هي مهمة ليس هناك فرع أو جزء من الحكومات المعاصرة مســتعد لها بشــكل جيد بســبب المقدرة العملية أو الشــرعية السياسية. وعلى الرغم من هذا، يجب أن تصبح هذه المهمة إحدى المسؤوليات الرئيسية للحكومة في ظل أي نظام ديموقراطي متعمّق.

إن الرؤيـــة المنوّرة لهذه المجموعة الخامســـة من الابتـــكارات هي تلك الخاصة بتحوّل الحياة السياسية لشعب ما باعتبارها حدثا ضمن المشروع الأكبر لجعل أنفســـنا أكثر ربانية، كما لو أنّنا نســتمرّ في التقدّم ومراجعة مصالحنـــا المعترف بها ومثلنـــا المعلنة. وهي جزء مـــن العملية التي نرفع بواسطتها عبء التقسيم والتراتبية الاجتماعية المتحصنين، وذلك الخاص بالأدوار الاجتماعية الإلزامية التي تُثقل كاهل علاقاتنا بعضنا ببعض. إنها عملية للرفع، من خلال السلطات التي تمنحها وعبر التجارب التي تساعد في جعلها ممكنة.

وفـــي كلّ هـــذه الطرق، هي ضــدّ للقَـــدَر anti-fate. وعلى أي حال، فمن خـــلال تقليل المكان الذي يمتلكه الحظ وســـوء الحظ الاجتماعيين في تشـــكيل فرصنا الحياتية، فهي لا تحرّرنا من ســـوء الحظ الذي ليس المجتمع مســؤولا عنه: ســـوء الحظ الذي ينتج من قَدَر إرثنا الجيني، من قَدَر الحـــوادث والعلل التـــي تهاجمنا، من القَدَر المفـــروض ذاتيا والذي يصعب الهروب منه في الوقت نفسه، الخاص بذواتنا المتصلّبة وطبائعنا، ومن قَدَر أفعال الرفض التي نتعرض لها بســـبب حاجتنا الكونية إلى أن نُنقذ بالشـــفقة والحبّ المجانيين من قبل الأشـــخاص الآخرين. لا تصبح هذه الأشـــكال الأخرى من القَدَر أكثر ضعفا ونحن نردكل الديموقراطية، فعلـــى العكس من ذلك، فهـــي تصبح أقوى. ونحن نراهـــا بوضوح أكبر، كما نعاني تأثيراتها بمرارة أشـــد، عندما لا نكون مشغولين بأوجه الظلم الاصطناعية للنظام الاجتماعي.

مـــا يمكننـــا أن نطلبه من المجتمع هـــو ألا يُفاقم نتائج هذه الأشـــكال الأخـــرى للقَدَر، وأنّ يشـــجّع تنويـــع معاييرنا للإنجاز، وأنـــه بعد تقويض الطبقات الاجتماعية من أجل الفرصة فهو يقيد إذن المريتوقراطية باســـم رؤية تتعلق باشتراكنا في ذلك الجزء من القَدَر الذي لا يمكننا هزيمته، وأن يزود الوســـائل اللازمة لتطوير الموهبة، ولكـــن أن يحدّ من جوائزها، ليس فقط علـــى أمل أن تجد الموهبة ما يكفي من الجوائز في تعبيرها الخاص النشـــط، ولكن أيضـــا كاعتراف بأن مثل هذه الحدود قد تفرض خســـارة بعض الإنجازات الســـابقة، وأن يغذي قدرتنا على تخيّل تجربة الأشخاص الآخرين، وأنّ يضاعف فرص التعاطي والاتصال، وأن يســـتجيب للدرجات المتطرفة من ســـوء الحظ بالدرجات القصوى مـــن الرحمة، والتي تُؤكدها ليس فقـــط عمليات النقل التعويضية للموارد، ولكن أيضا عبر الالتزامات بتخصيص الوقت للاهتمام مباشرة بالآخرين المحتاجين، من خارج العائلة، كجزء من المسؤولية الطبيعية لكلّ بالغ سليم الجسد.

أما ما يجب أن نطلبه من أنفسنا فهو، مع فهم حدود السياسة وكذلك اســـتعمالاتها، أننا لا نســـعى، من خلال تحويل المجتمع، إلى الحصول على بديل لتحويل الذات.

الأمل والصراع

لا تزودنا هذه الأفكار المؤسساتية المتحدة بمخطط ما؛ فهي تضرب مثالا على العمل المناسب للتخيّل البرامجي باقتراح اتّجاه ما وتحديد الخطوات القادمة. وليس الاتّجاه وحده مثيرا للجدل، وكذلك أيّ تفسير لأفضل طريقة لانتهاجه في الظروف الحالية لبلد بعينه.

تنتج الطبيعة المتنازع عليها للاتجاه عن خاصية متأصّلة في أفكارنا السياسية: استحالة أيّ فصل كامل بين رؤية الخير ومفهوم الحقّ، وهو فصل مثّل إحدى الركائز الرئيسية للفلسفة الليبرالية الكلاسيكية. وليس هناك شكل من الحياة الاجتماعية يتسم بكونه محايدا بين الخطوات التالية المتجاورة في تطوير التجربة الإنسانية (الخطوات القادمة المتجاورة هي البقيّة العملية لمعنى المحتمل).

يدعم كلّ ترتيب مؤسّساتي للحياة الاجتماعية بعض أشكال التجربة ويثبّط أشكالا أخرى، ومن خلال اختيار اتخاذ اتّجاه ما بدلا من آخر، فنحن نختار تطوير الطبيعة البشرية في اتّجاه بعينه: بشكل هامشي، من دون ريب، ولكن مع هذا بصورة تراكمية وبقوة.

من مزايا أحد أشكال الحياة الاجتماعية أن يسمح بوجود تشكيلة واسعة من التجارب، وأن يجعل نفسه مفتوحا للتحدّي والتغيير، وعلى أي حال، فإن سراب الحيادية يعترض طريق إنجاز الأهداف الواقعية والمرتبطة لسعة الأفق وقابلية المراجعة، وهو يعمل ذلك بتحصين، وحتى بتقديس، مجموعة معيّنة من التعبيرات المؤسساتية عن فكرة المجتمع الحر.

يمثل المضي في أيّ اتّجاه مقامرة، لكنه أيضا تعبير عن الأمل. والأمل الذي يحرّك هذا البرنامج السياسي يحتكم إلى مصلحتنا الأساسية في التقدّم ضمن منطقة التقاطع بين مصالحنا العملية في تطوير قدراتنا الإنتاجية، ومصلحتنا الأخلاقية في إعتاق الفرد من التقسيم والتراتبية الاجتماعية المتحصّنين، ومصلحتنا الروحية في بناء العوالم الاجتماعية والثقافية التي يمكننا أن نسكنها ونتجاوزها في الوقت نفسه. من أجل التقدّم إلى الأمام في منطقة التداخل بين المتطلبات المؤسساتية لهذه الفصائل الثلاث من المصالح، علينا أن نجدّد ونكبّر الذخيرة المقيّدة للأفكار والترتيبات المؤسساتية التي تتمسك بها الحياة الاجتماعية الآن بشدة.

هناك سبب للاعتقاد بأن السعي وراء هذه الالتزامات الكبيرة والأساسية يمكن أن يتلاقى، من خلال التجريب المؤسساتي، مع دفاع مصالحنا الجماعية المُقـرّة ومثلنا الاجتماعيــة المُعلنة، ضمن المجتمعــات والثقافات المعاصرة. وتكمن أســس هذا الأمل في خاصيتين أخريين للحياة السياسية: ازدواجية طرق التعريف والدفاع عن مصالح الجماعة، والعلاقة الداخلية بين التفكير في المصالح والمثل العليا والتفكير بشأن المؤسسات والممارسات.

يمكننا دائما أن نعرّف وندافع عن مصالح جماعتنا أو طائفتنا المعترف بها بمجموعتــين مختلفتين من الطرق. ومن بــين مجموعتي الطرق، ثمة واحدة محافظة مؤسســاتيا وحصريــة اجتماعيا. وهي تفترض مســبقا الموضــع اللائق niche الحالي الــذي تحتلّه المجموعة، وفقــا للترتيبات الراســخة، باعتبارها طبيعية، كما تمثّــل المجموعات المجاورة في الفضاء الاجتماعي كمنافسين.

أما المجموعة الأخرى من الطرق فهي تحوّلية مؤسســاتيا وتضامنية اجتماعيا. وهي تتعامل مع الموضع اللائق، ومن ثم الترتيبات المســتبطنة لــه، باعتباره قابلا للمراجعــة، وهي ترى المجموعــات المجاورة كحلفاء محتملين، وهي تنتقل من التحالفات التكتيكية إلى إعادة توحيد مصالح الجماعة وهويّات الجماعة، على أساس المؤسسات والممارسات المتغيّرة. وهذه المجموعة الثانية من طرق تحديد - والدفاع عن - مصالح الجماعة هي التي يجب أن نفضّلها في العادة، بالســعي إلى دمج حساب المصالح مع رؤية البدائل.

ليست ممارســاتنا ومؤسســاتنا مجرد قطع من الهندسة الاجتماعية التي يمكننا من خلالها أن نطبّق النماذج المحددة ســلفا، فهي تتعلّق داخليا بفهمنا لكل مــن نماذجنا ومصالحنا. وكلّ نموذج - اجتماعي أو اقتصادي أو سياســي - يشــير إلى اتّجاهين مختلفين: إلى التطلّعات المبدئية، وغير المحددة المعالم، والمتجاوزة، وإلى خلفية مشروطة بعينها من الترتيبات التي عــادة ما ننظر إليهــا بديهيا على أنها التعبير عن ذلــك النموذج. وعندما نقــوم بالتجريب على هذا التعبير المؤســســاتي، ســواء في الحقيقة أو في الخيال، فنحن نكشف التباساته الخفية للمعنى ومأمولاته المتعدّدة للتطوير

عبر سلسلة مختلفة من الخطوات التالية الممكنة التحقيق. إن إتقان هذه العملية، وتحويلها من أن تكون حادثا يقع لنا إلى طريقة يمكننا تطبيقها، يمثل جزءا من طموح التجريبية الديموقراطية.

يمكننا أن نأمل أن فوائد الاتّجاه الذي وصفته كردكلة الديموقراطية سيثبت أنها جذابة ولا تقاوم، وأنّ عيوبها سيظهر أنها مصححة لذاتها في ضوء التجربة. لكن الأمل، على أي حال، هو أمل، وليس ضمانا. ليس التصريح بهذا الأمل إعلانا لنهاية التاريخ، بل استمراره فقط، في ظل ملكوت الزمن الوحشي والمولع بالحرب.

ولجدالية الاتّجاه نتيجة عملية: الاحتمال الدائم للنزاع، وبالتالي أيضا لأي كفاح من أجل الموت على شكل حرب. يمكننا أن نتمنّى احتواء هذا النزاع، وتنظيمه، وروحنته، ولجعله سلميا لفترة من الزمن. ويمكننا أن نُسكت عاطفة الخوف التي ترافقه كظلّه إذا ضمنّا الفرد في ملجأ من المصالح الحيوية والإمكانات المحمية، مع تقليل المدى الذي يعمل فيه هذا التأمين على تصليب الفضاء الاجتماعي المحيط. ويمكنا أن نتمنّى أنّ قدرتنا على تخيّل تجربة الأشخاص الآخرين ستزيد مع نجاحنا في إلهام وتجهيز الرجال والنساء العاديين لتعميق وتطوير حياتهم التخيلية: امتيازات التجربة الشخصانية.

وعلى أي حال، فنحن لا نستطيع قمع النزاع الذي هو جوهري للحياة السياسية، أو أن نضمن عدم تصعيده إلى عنف. إن السبب الأول لكوننا لا نستطيع عمل ذلك هو أنّه ليس بوسعنا فصل دستور الحقّ عن اختيار الخير: فعند اختيار الاتّجاه نحن نختار ما سنصير إليه بشكل جماعي، ونُعلن ما نقيّمه أكثر وما نخافه أكثر من أي شيء آخر. أما السبب الثاني، فهو أنّه ليست هناك بصيرة يمكنها أن تجعل اختيار الخير غير مثير للجدل. ويتمثل السبب الثالث في أنّ الاختلافات بين الأنفس عميقة، وأن مصلحتنا تكمن في تعميقها برغم الأخطار التي ينطوي عليها مثل هذا التعميق. أما السبب الرابع، فهو أنّ الرغبة الإنسانية علائقية: تسعى أقوى رؤانا ودوافعنا للتعبير عن نفسها في الأشكال المشتركة من الحياة، والتي تتصارع حينئذ بعضها مع بعض. وهناك سبب خامس يكمن في أنّه لا يمكن

للإنسانية تطوير قدراتها إلا بواسطة تطويرها في اتّجاهات مختلفة، سواء من خلال الأمم والحضارات التي ظلت حتى الآن تمثل الأبطال الرئيسيين في التاريخ العالمي، أو في أنماط أخرى لم تُخترع بعد. تتحد هذه الأسباب الخمسة ليس فقط لجعل العداء خاصية جوهرية للتجربة السياسية، ولكن أيضا لجعل جهودنا المحظوظة لاحتوائها غير آمنة ومؤقتة.

إن ديموقراطية مُعاد تنظيمها في ضوء الطموحات المؤسساتية الخمسة التي استكشفتها يشق الاختلاف بين المواطنين والأنبياء، وكذلك بين العابثين العمليين والمواطنين. ومفهوم الحياة السياسـية الذي تقترحه ليس سحقا للمخـاوف الخاصّة بواسـطة التفاني العام، بل هـو بالأحرى دفع للخارج إلـى مجال مصالحنا العادية. وعند النظر إليهـا في ضوء هذا البرنامج، لن تكون السياسـة الديموقراطية مجرد ممارسة واحدة بين الكثير منها: بل هي المقابل، في الحياة السياسـية، للتعاون المشجّع على الابتكار. وهي تصبح النشـاط الذي يكشف بأكمل صورة ويحسّن في الوقت نفسه بأكثر فاعليـة قدراتنا على التعاطي والتجاوز، والـذي يُنكر الكلمة الفصل على النظام الراسخ ويحتفظ بها لأنفسنا.



11

لحظة إصلاحية: إعادة اختراع الديموقراطية الاجتماعية

«كيف يمكن لفرد وُلد في بلد صغير أن يعيش حياة كبيرة؟»
المؤلف

إن رؤية مـا يعنيه التغير الاجتماعي والسياسـي في مثل هـذا الاتجاه وما يتطلبه، تسـاعد على استكشاف تجربة معاصـرة بعينهـا، أمـا تفاصيـل تلك التجربة فليس لها سـوى فائدة عابرة، وحتـى فـي وقتنا هذا فهـي تتغير إلى مشـاكل أخرى، لا يمكـن أن يتصورها العقـل حتى الآن. وعلى الرغم من هذا، فـإن التجريبيـة الديموقراطيـة التي تسـتند إلى براغماتيـة مردكلة تقترح مقاربـة للتعامل مع هـذا المأزق العابر. وهذه المقاربة تزودنـا بمثال على اتجاه للتحرك مـن أجل إعادة بنـاء المجتمع وطريقة للتفكير بشأن مستقبله.

أن نمــوذج التنظيم الاجتماعي الذي يمــارس الجاذبية الأقوى في جميع أرجاء الكرة الأرضية اليوم هو الديموقراطية الاجتماعية الإسكندنافية. يبدو أنه إذا كان بوســع العالم أن يصوت فســيصوت لكي يصبح الســويد وليس الولايات المتحدة. إن أوجه عدم المساواة المفرطة، وأوجه الاستبعاد التاريخية، والقســوة المطلقة للمجتمع الأمريكي ينظر إليها على نطاق واسع باعتبارها ســعرا أغلى بكثير من أن يدفــع، إذا تعين أن يدفع مثل هــذا الثمن أصلا، للوفــرة المادية والحيوية الثقافية للأمريكيين. في أغلب أجزاء العالم، أصبح الخطاب المعســول ليســار الوســط - الذي يَعِد البلدان الأشد فقرا والأكثر تخلفا بالديموقراطية الاجتماعية - هو اللغة المشتركة للتقدميين المدعين.

وللمفارقة، على أي حال، فقد تزامنت هيبة الديموقراطية الاجتماعية الأوروبية مع إفراغ صميمها البرامجي التقليدي من محتواه. إن وجهة النظر غيــر العاطفية للديموقراطية الاجتماعية الأوروبية، كما ترســخت خلال الســنوات الثلاثين التي تلت الحرب العالمية الثانية، ســتقر بأنها تحددت وفقا لســتة التزامات مرتبة في ثلاثــة أزواج. وقد طورت الديموقراطيات الاجتماعية المختلفة هذه الالتزامات بطرق مختلفة وتحت ظروف مختلفة. لكنها اعتنقتها على الرغم من ذلك.

يتعلق الالتزامان الأولان بالقيود المفروضة على عدم الاســتقرار الموجه بالأسواق من أجل تحسين الأمن الاقتصادي لمجموعات معينة من الأفراد. وهكذا، فإن المبدأ الأول هو الحاجة إلى حماية العمال من عدم الاستقرار في أســواق المنتجات والعمالة بمنحهم شيئا يقترب من الحق المكتسب في وظيفتهم الحالية. وفي معظم الأحيان، تم تطبيق هذا المبدأ على قطاعات محظوظــة من القوى العاملة بدلا من تطبيقــه على جميع العمال، فكانت النتيجة حدوث انقســام بين المطلعين insiders والغرباء، مما يساعد على تفسير المستويات المرتفعة تاريخيا للبطالة.

تمثل المبدأ الثاني في دفاع ملاك الأصول الإنتاجية ضد عدم الاستقرار في أســواق رأس المال، خصوصا ضد التهديدات التي تفرضها ســوق ما تتحكم فيها الشركات. تمثلت الأدوات الوقائية المميزة في حصص متقاطعة cross holdings ضمن شبكة من الشركات المرتبطة تبادليا، بالإضافة إلى العلاقات المتميزة بين الشركات وبين المستثمرين المؤسساتيين.

يشير الزوج الثاني من الالتزامات إلى القيود المفروضة على قدرة الأسواق على تقويض أشكال تنظيم العمل التي تقيم بناء على نتائجها الاجتماعية بالإضافة إلى تلك الاقتصادية. ومثل المجموعة الأولى للالتزامات، يشير هذا الزوج الثاني ضمنا إلى اختلاق لاقتصاد السوق بدلا من إعادة تنظيمه التراكمية.

أما المبدأ الثالث فيحمي شركات الأعمال الصغيرة، بما في ذلك الحصص الزراعية الصغيرة، ضد المنافسة المحلية والأجنبية. في العديد من البلدان، نجحت الحكومات الوطنية في إبرام تحالف مع البورجوازية الصغيرة (الطبقة المتوسطة petty-bourgeoisie)، وهو التحالف الذي رفضه اليسار الأوروبي في القرن التاسع عشر بازدراء مشؤوم. يمثل الدفاع عن شركات الأعمال الصغيرة توقع وكذلك أثر مهمة ظلت غير منجزة حتى يومنا هذا: إعادة تصميم مؤسساتية لاقتصاد السوق، والتي تستجيب للرغبة في الازدهار والاستقلالية المتواضعين، والأقرب إلى «الطبقة المتوسطة» من البروليتاريا، والتي تمثل الآن طموحا منتشرا في جميع أنحاء العالم، تحتاج مثل إعادة البناء هذه إلى فطم ذلك الطموح عن ارتباطه العنيد بالملكية الصغيرة المعزولة، وإلى تزويدها بمفردات أقل تقييدا للترتيبات العملية.

إن المبدأ الرابع هو حماية الشركات العائلية، سواء كانت كبيرة أو صغيرة، ضد الضغوط التنافسية، هو حل وسط مضروب بين المريتوقراطية ومحاباة الأقارب. إن الدور المخصص للانتقال الوراثي للمنافع الاقتصادية أو التعليمية خلال العائلة يعيد، ولو بصورة موهنة، إنتاج حقائق المجتمع الطبقي. وهو يسمح أيضا لدولة التنظيم وإعادة التوزيع بالوصول إلى تسوية مع الولاءات والطاقات، المتجذرة في الحياة العائلية، التي لا يمكن أن تنافسها في السلطة سوى الاقتناعات السياسية والدينية.

يتعلق الالتزامان الأخيران بإدارة سياسة الاقتصاد الكلي من حيث علاقتها بتوزيع الدخل والثروة. فوفقا للمبدأ الخامس، فإن ثمة «شراكة اجتماعية» بين الحكومة الوطنية والمحلية، والشركات الكبرى، ونقابات العمال يجب أن تتوصل إلى اتفاقات حول التأثير التوزيعي للسياسة الاقتصادية. وتساعد هذه الصفقات على منع الصراع التوزيعي من التدخل

في الإدارة الاقتصادية «السليمة» للاقتصاد، وبالتالي في صنع الثروات. يبقى معظم المجتمع خارج عالم هذه المصالح المنظمة، ففي التفاوض حول العقد الاجتماعي، فإن غير المنتمين إلى المنظمات يجب أن يتم تمثيلهم مباشرة من قبل الحكومة، بالإضافة إلى تمثيلهم فعليا من قبل أولئك المنتمين إلى المنظمات.

يتمثل المبدأ السادس في أنه يجب استخدام إعادة التوزيع الاستعادية من خلال الضريبة والنقل للمحافظة على مستوى مرتفع من التأهيل الاجتماعي المتوافر للجميع، وبصفة خاصة الحق في المنافع التي تقلل من تعرض العامل والعاملة العاديين لعدم الاستقرار وعدم الأمان الاقتصاديين. وفي تناقض ظاهر، فإن هذه التسوية المحدودة الاستعادية من خلال البرامج التعويضية لـ «اقتصاد سوق» أو «دولة رفاهية» قد مُوِّلت في معظمها بالاعتماد على الأداة الارتدادية regressive باعتراف الجميع، والمتمثلة في فرض الضرائب على الاستهلاك بناء على المعاملات. إن الإيرادات الضريبية التراكمية والطريقة الذي تصرف بها كانت هي الأكثر أهمية: فالضريبة التنازلية regressive tax قد تدعم على الرغم من هذا مشروعا تقدميا، إذا جلب المزيد من الإيرادات العامة المخصصة للإنفاق الاجتماعي - لكن مع عرقلة أقل للمحفزات الراسخة للتوفير، والاستثمار، والتوظيف. أما ما يفقد عن طريق فرض الضرائب التصاعدية فقد يكون أكثر من معوض من قبل الإنفاق الاجتماعي لدولة الرفاهة الذي تسمح به واردات ضريبية أعلى.

تعرض هذا البرنامج ذو النقاط الست على نحو متزايد لتفريغ محتواه من عناصره الأساسية، فقد تراجعت الديموقراطية الاجتماعية، في موطنها الأوروبي الأصلي، عن الالتزامات الأربعة الأولى حتى تدعم الاثنين الأخيرين بصورة أفضل، أو حتى عن الخمسة الأوائل لتدافع بصورة أفضل عن السادس. أثبت المستوى المرتفع من التأهيل الاجتماعي أنه الخط الأخير للدفاع. أما التوليف المتبجح بين المرونة الاجتماعية على الطراز الأوروبي وبين المرونة الاقتصادية على الطراز الأمريكي فقد كانت بمنزلة استسلام متنكر في صورة توليف - أو «طريق ثالث».

اصطدمت مصلحتان عظيمتان بهذه التسوية الديموقراطية الاجتماعية - التاريخية وعملتا على إلغائها. تمثلت القوة الأولى في مصالح المتململين والطموحين بين الأغنياء أو المثقفين: دافعهم إلى إلغاء التضييقات المكلفة للحقوق المكتسبة المتحصنة بفعل السياسات الوقائية وكذلك بفعل «الشراكة الاجتماعية» المتعلقة بالتسوية القديمة. وقد احتلت هذه المصلحة مركز الصدارة في إفراغ الديموقراطية الاجتماعية التاريخية من محتواها. أما القوة الثانية، فكانت مصلحة غير المنتمين للمنظمات وغير الآمنين، بمن فيهم ملايين العاطلين عن العمل، ومنقوصي التوظيف underemployed، أو العمال الموظفين تحت ظروف غير مستقرة ذوي الهويات المنتمية للطبقة المتوسطة - أي الأيتام الذين خلفهم نظام الامتيازات والحماية هذا - في تقويض الترتيبات التي تزدريهم. وهذه هي المصلحة التي أنكر بانتظام أن يكون لها تأثير في السياسة.

لذلك، فقد كانت كلمة السر هي مرونة أكثر من دون تضمين inclusion أكثر. عمل هذا التوجه على تبرير برنامج ينزع القيود المفروضة على المرونة من دون تطوير أدوات يمكن من خلالها التغلب على، أو تخفيف، الانقسامات الشديدة بين القطاعات المتقدمة والخلفية من الاقتصاد. ثمة بديل تقدمي سيتطلب مرونة في التضمين. وعلى أي حال، فعلى خلاف البرنامج الذي سيستبدله، فهذا البديل لا يستطيع أن يعمل ضمن الذخيرة التاريخية للديموقراطية الاجتماعية. وهو يحتاج إلى إعادة اختراع الشكل المؤسساتي لاقتصاد السوق لدقرطة الوصول إلى المصادر الإنتاجية بشكل جذري. ولا يمكنه أن يعمل ذلك من دون تعميق وإعادة تصميم الديموقراطية أيضا.

لا التسوية الديموقراطية - الاجتماعية كما أعيد تعريفها في الآثار الطويلة للحرب العالمية الثانية، ولا الغربلة اللاحقة لهذه التسوية من قبل التوليف الكاذب للحماية الاجتماعية الأوروبية الطراز مع المرونة الاقتصادية الأمريكية الطراز، من شأنها أن تحل مشاكل الديموقراطيات الاجتماعية الأوروبية المعاصرة.

لا يمكن التصدي لهذه المشكلات بفعالية إلا من خلال مجموعة جديدة من الممارسات التجريبية والمؤسسات البديلة. سيكون تطوير مثل هذه الممارسات والمؤسسات بمنزلة المضي قدما في اتجاه أوصت به التجريبية الديموقراطية التي تتورها البراغماتيـــة المردكلة التي يجادل هذا الكتاب لأجلها. وعلى أي حال، فســيكون أيضا بمنزلة إرباك وإعادة صياغة شروط التسويات العملية والأيديولوجية التي جعلت الديموقراطية الاجتماعية ما هي عليه:

لنتدبر الآن ثلاثا من هذه المشكلات المرتبطة. وهي تظهر، بشكل أو بآخر، في كل مجتمع أوروبي تمتعت فيه الديموقراطية الاجتماعية بالأهمية.

إن المشـــكلة الأولى التي تواجـــه الديموقراطيات الاجتماعية هي ضيق نقـــاط الدخول الاجتماعية إلـــى القطاعات المتقدمة مـــن الاقتصاد. يتم التحكم في الاقتصاد العالمي على نحو متزايد من قبل شـــبكة من الطلائع الإنتاجية، التي أُسســـت في الصف الأمامي من الدول النامية وكذلك في المجتمعـــات الغنية. وهذه القطاعات تتشـــارك بعضهـــا مع بعض، فتتبادل الأفكار، والممارســـات، والنـــاس بالإضافة إلى رأس المـــال، والتكنولوجيا، والخدمـــات. وعلى أي حال، فهي مرتبطة في أغلب الأحيان بصورة واهية ببقية أجزاء الاقتصاد والمجتمع.

كان قلب الطلائـــع الإنتاجية هو مراكمة رأس المال، أو التكنولوجيا، أو حتى المعرفة بصورة أقل من كونه نشـــر مجموعة من الممارســـات الثورية. وهذه هي الممارسات التي تحدد التعاون التجريبي، مع إضعافها للمقارنات الصارخة بين الأدوار الإشرافية والتنفيذية، وكذلك بين الوظائف التنفيذية ومزيجها المائع بين التعاون والمنافســـة، والتزامها بإعادة التعريف المستمر لمصالح وهويات المجموعة بالإضافة إلـــى إعادة تعريف المهام والإجراءات الإنتاجيـــة. لكن الطلائـــع الإنتاجية الحالية، على أي حال، لا تنشـــر هذه الممارســـات في العادة إلا بواســـطة إخضاعها تحت نيـــر النظام الموروث للملكية والعقد وجعلها تخدم مصالح أولئك الذين يسيطرون على الشركات بفعالية، كملاك أو كمديرين. بيد أن تطوير هذه الممارســـات ونشـــرها في جميع أجزاء قطاعات أوسع من المجتمع والاقتصاد يعتمد في معظمه على إعادة تصميم سياقها المؤسساتي.

كانت هناك أداتان متوافرتان تقليديا لتعويض النتائج المسببة لعدم المساواة الذي تنطوي عليه التقسيمات بين القطاعات المتقدمة والخلفية. ومن بين هاتين الأداتين، نجد إعادة التوزيع التعويضي من خلال نظام الضريبة والنقل، والذي ظل دائما مصدر فخر، والآن البقية الهشة للديموقراطية الاجتماعية التاريخية. أما الأداة الأخرى فكانت الانتشار والحماية المدعومين حكوميا للممتلكات والشركات العائلية الضيقة النطاق. ولا تتغلب أي من المقاربتين على أوجه عدم المساواة الهائلة المتجذرة في التقسيم الهرمي للاقتصاد، وكل منهما تعرض نفسها كقيود على الفعالية الاقتصادية من أجل العدالة، وعلى النمو الاقتصادي - في المدى القريب على الأقل - من أجل الوحدة والعدالة الاجتماعية. وهما تفشلان في إرساء التزاماتها بالتضمين والتماسك في المنطق المؤسساتي للابتكار والنمو.

وحتى في الديموقراطيات الاجتماعية الأوروبية المساواتية egalitarian نسبيا، لا يتمكن سوى جزء صغير نسبيا من السكان من كسب موطئ قدم في مثل هذه الطلائع الإنتاجية أو في الخدمات المهنية التي تساعدها. وعلى الرغم من ذلك، ففي هذه القطاعات المميزة تتركز الثروة والمتعة على نحو متزايد.

وبموجب هذا التشريع، ينقسم المجتمع إلى أربع طبقات كبيرة. ويتعايش هذا الترتيب الطبقي في سلام نسبي مع المبدأ المريتوقراطي بدلا من أن يقوض بواسطته: فانتقال الأفضلية التعليمية بالإضافة إلى تلك الاقتصادية عبر العائلة، عندما يقترن مع العنصر الوراثي في توزيع قدرات فكرية بعينها، يسمح بذلك التوليف بين المريتوقراطية والطبقية الذي يميز كل المجتمعات المتقدمة الآن، وهو توليف يساعد على تقييد متناول الديموقراطية وإبقاء جماهير الرجال والنساء العاديين ضمن حدود بعينها.

على القمة، توجد طبقة من المهنيين ورجال الأعمال، المتلهفين على ترويض أنفسهم على دعم المبدأ المريتوقراطي، والانتقال الوراثي للأفضلية التعليمية والاقتصادية عبر العائلة، والمدركين لأن موقعهم يعتمد على نحو متزايد على علاقتهم المتميزة - سواء المباشرة أو الملتوية - بالقطاعات

المتقدمة للاقتصاد. وتحت هذه الطبقة من المهنيين ورجال الأعمال، هناك طبقة لشركات الأعمال الصغيرة، التي تتخذ ملجأ لها في ضرب من الحياة الاقتصادية يتقدم زمنيا على البدائل المعاصرة للشركات الكبرى. يستمر معظم أفراد الطبقة العاملة من ذوي الياقات البيضاء (*) وذوي الياقات الزرقاء (**) في العمل في المكاتب، والحوانيت، والمصانع التي تتسم بالطرق القديمة للتنفيذ السلبي للمهام الإنتاجية التي تعجز عن إعادة تعريفها. وفي القاع، هناك طبقة دنيا underclass من العمال المؤقتين، الموصومين عرقيا في بعض الأحيان، وغير المحميين قانونيا في كثير من الأحيان، وغير الآمنين اقتصاديا دائما، والذين يؤدون وظائف خدمية لا تتيح فرصا للتقدم.

تكون غالبية الشعب، المكونة من طبقة الشركات الصغيرة والطبقة العاملة، غير متأثرة بالدرجات المفرطة من الحرمان وعدم الأمان، خصوصا عندما يعيشون في ظل الديموقراطية الاجتماعية. وعلى أيٍّ حال، فهم محرومون من الوصول إلى القطاعات المتقدمة، بكل ما تحمله من سعة للكسب، والتقدير، والابتكار. وهم يجدون العزاء في أسرهم وتلهياتهم.

إن النتيجة الاجتماعية الأكثر أهمية لهذا الموقف هي إعادة رسم التقسيمات الطبقية للمجتمع بدلا من تحطيمها، أما نتيجته الأخلاقية الأهم فهي حرمان أغلبية العمال من الرجال والنساء فرصة امتلاك أي شيء أكثر من موقف مساعد تجاه عملهم الخاص. بيد أن أشد تأثيراته الاقتصادية تكلفة هو إهدار الطاقات والمواهب على نطاق واسع، مما يحرم العمالة العادية من الأجنحة، إن لم يكن من الذراعين. ثمة نتيجة ثانوية لهذا الإنكار للفرص على من يحتمل أن يصنعوا الثروات هي أنه يفرض على المالية العامة عبئا لا تستطيع تحمله لمدة طويلة، هو عبء التعويض عن طريق نقل نتائج أوجه عدم المساواة المتجذرة في تنظيم اقتصاد السوق وفي نقائص التعليم العام.

(*) White-collar: أصحاب الياقات البيضاء، وهم أصحاب المهن التي تخلو من العمل اليدوي الشاق، والذين يعملون عادة في المكاتب وفي مجال الإدارة [المترجم].

(**) Blue-collar: أصحاب الياقات الزرقاء، وهم العمال من الطبقة الكادحة، مثل عمال المناجم والعمالة اليدوية [المترجم].

ينقسم الحل لكل من المشكلة الأساسية ولنتيجتها الطبيعية فيما يتعلق بالمالية العامة إلى شقين اثنين: فأحد عنصري هذا الحل يجب أن يكون توسيع فرص الانخراط في القطاعات المتقدمة للإنتاج: ثمة توسيع جذري للشروط التي يمكن للناس من خلالها امتلاك الوصول إلى أنواع التعليم، والخبرة، والتكنولوجيا، والائتمان التي يتطلبها مثل هذا الانخراط. بالإضافة إلى ذلك، فإن مزيدا من إتاحة الوصول لعدد أكبر من الناس في تشكيلة أوسع من الظروف الاجتماعية والاقتصادية يرجح أن يتطلب طرقا أكثر يمكن من خلالها الجمع بين الناس والموارد من أجل النشاط الإنتاجي.

أما العنصر الآخر لمثل هذا الحل، فهو خلق الشروط الملائمة لتوسيع الممارسات الاقتصادية المتقدمة خارج القطاعات المميزة الضيقة التي ازدهرت فيها تقليديا: الطليعية vanguardism خارج الطليعة. وحيثما فقدت التقاليد قبل الصناعية للعمل والتدريب على الحرف، والمنفتحة في أغلب الأحيان على تقدم هذه الممارسات بعد الفوردية post-Fordist، يتعين استبدالها بتعليم يشدد على تطوير الأهليات العامة للقدرات العملية والمفاهيمية.

وحيثما وجدت شبكة كثيفة من الحياة الترابطية والمشاركة في الشؤون المحلية ضعيفة، مما يمنع الثقة السامية اللازمة للتعاون التجريبي، فلا بد من صنع مثل هذه الشبكة من قبل مجموعة من المبادرات العامة والخاصة التي تحدد المسؤوليات، وتوفر الموارد، وتفتح الفرص التي يمكن أن تبدأ بالتشكل حولها أمثلة جديدة من الارتباط. وحيثما كانت الاقتصادات الكبرى من حيث الحجم والنطاق مهمة لنجاح تنويعات الإنتاج المرن الموجه بالابتكار والأكثر ملاءمة للفرق الصغيرة منها للشركات الكبرى، يجب توطيد الترتيبات المؤسساتية وأنظمة القانون الخاص التي تسهل تحقيق المنافسة التعاونية بين منتجي القطاع الخاص - أي تجميع الموارد بين الفرق والشركات التي تتنافس فيما عدا ذلك.

وهذا الحل ذو الجانبين لمشكلة ضيق الوصول إلى الطلائع والطليعية في الاقتصاد يدعو بدوره إلى ذخيرة مكبرة من أشكال التعاون بين الحكومة والأعمال الحرة. إن مصممي مثل إعادة البناء هذه يجب ألا يتركوا أنفسهم

مجبريـــن على الاختيار بـــين تنظيم الأعمال من قبـــل الحكومة، والذي لا يشـــجع على التواصل الشخصي، وبين الصياغة المركزية للتجارة التكاملية والسياسة الصناعية من قبل البيروقراطية.

ولإلغاء هذا الاختيار، عليهم أن يطوروا تنويعات جديدة من الارتباط أو التنســـيق بين المبادرات العامة والخاصة. يجب أن تجعل مثل هذه الشراكة لا مركزيـــة إلى حد محاكاة وحتـــى ردكلة الفكرة المتعلقة بالســـوق لوجود فوضوية منظمة وليست مفروضة من فوق. ويجب أن تكون تعددية، وتشجع التعايـــش التجريبي بين الاســـتراتيجيات البديلة للإنتاج والتجارة بدلا من فرض واحدة فقط. كما يجـــب أن تكون منفتحة، تتخذ الإنجاز التدريجي لشـــروط الطليعية المنتجة موضوعا لهـــا، بدلا من العمل وفقا لمخطط ما. وكذلك يجب أن تكون شـــاملة في مدى وكلائها agents والمستفيدين منها، بحيث تمـــس القطاعات الخلفية للإنتاج بدلا مـــن أن تبقى مقتصرة على القطاعات المتقدمة.

إن تجديدا للوســـائل المؤسســـاتية التـــي تعمل من خلالهـــا المبادرات العامـــة والخاصة معا ، يمكن أن يعمل بدوره كنقطة البداية لإعادة صياغة مؤسساتية لاقتصاد الســـوق، فقد تنشأ أنظمة مختلفة للعقد والملكية عن الشروط المتباينة التي تعمل بموجبها الحكومة والشركات معا. قد تبدأ هذه الأنظمة البديلة للقانون الخاص في التعايش تجريبيا ضمن نفس اقتصاد الســـوق المدقرط. وبهـــذه الطريقة، يمكننا أن نعمم ونعمق التزام الســـوق الحرة بالحرية في إعادة توحيد عوامل الإنتاج ضمن سياق مؤسساتي نقبل به كما هو، فنحوله إلى حرية أكبر لإعادة توحيد واســـتبدال قطع الســـياق المؤسساتي للمقايضة والإنتاج.

ثمة مشـــكلة ثانية للديموقراطيات الاجتماعية المعاصرة تتعلق بطبيعة وقـــوة الروابط الاجتماعيـــة. لنتخيل مجتمعا واقتصـــادا يتكون من أربعة قطاعـــات. يتكـــون القطاع الأول من الأنمـــاط المتقدمة للإنتـــاج والتعلم، والمسؤولة عن حصة متزايدة من الثروة والابتكار الاجتماعيين، أما القطاع الثاني فيتكون من صناعات الإنتاج الضخم mass-production المتدهورة، فـــي حين أن القطاع الثالـــث هو اقتصاد معتن يعتني فيـــه الناس بعضهم

ببعض، خصوصا الصغار، وكبار السـن، والعجزة، في الوظائف التي تخلق الدولـة معظمها وتدفـع أجورها، أما القطـاع الرابع فهـو عالم العمالة المحرومة من الحقوق وغير المسـتقرة، الذي يسكنه العمال المؤقتون أو غير الشرعيين الذين هم أجانب أو ينتمون إلى الأقليات العرقية.

ثمة مسؤولية رئيسية للدولة الاجتماعية المعاقبة في ظل الشكل الحالي الأجـوف من الديموقراطية الاجتماعية، والتي تتمثل في جمع المال من أي مـن كان بحوزته - خصوصا من المشـاركين في القطـاع الأول - وتوزيعه على مسـتفيدي المخصصات الاجتماعية - خصوصا أفراد القطاع الثالث - يصبـح التضامن الاجتماعي معتمدا على حركة الشـيكات عبر البريد. تمثل القطاعات المختلفة عوالم مختلفة: والناس الذين يعيشون في أحدها ليسـت لديهم أي معرفة تقريبـا بأولئك في القطاعـات الأخرى. تترقق الروابط الاجتماعية إلى حد الانكسار، فلا يبقى أي شيء مشترك ما عدا فكرة وجود ماض مشترك، وهو الذكرى المشوبة بالعاطفة لذاكرة وطنية.

ومن أجـل أن يصبح التضامن الاجتماعي حقيقة، يجب ترسـيخ مبدأ مفـاده أنـه لا يكفي للفرد أن يتخلى عن بعض ماله؛ بل يجب أن يتخلى عن بعض حياته. فمن حيث المبدأ، يجب على كل بالغ صحيح الجسـد أن يحتل موقعا في كل من الاقتصاد المعتني وفي نظام الإنتاج. ولتلبية مسؤوليته في الاهتمـام بالآخرين، من خارج أفراد أسـرته، عليه أن يضحي بجزء، إن لم يكن من أسـبوع أو سنة عمل، فمن حياة عاملة. وبالإضافة إلى ذلك، يجب أن تسـاعد الحكومة المجتمع المدني على إعادة تنظيم نفسـه بحيث يصبح المجتمع المدني قادرا على تنظيم ومراقبة تزويد الخدمات الاجتماعية، وبعد ذلك سـيصبح الناس مسؤولين بعضهم عن بعض. وعندئذٍ سيحصلون على المعرفة المجسدة وغير المتواسطة التي تعتمد الروابط الاجتماعية عليها.

ثمة مشـكلة ثالثة تتعلق بالديموقراطيات الاجتماعية المعاصرة، وهي حرمـان الفرد من فـرص الهروب من تخوم حياة صغيرة. فبالنسـبة إلى أعداد كبيرة من الرجال والنساء العاديين في الوطن الأوروبي للديموقراطية الاجتماعية خلال القرن الماضي، لم يأت الهروب، الباعث على الحياة، من الامتهان إلا من خلال المحنة المميتة للحرب. إن الاستشهاد من أجل الأمة،

ومجدها وحرياتها، كان بالنسبة إلى الكثيرين طريقة للعيش من أجل شيء أكبر من الذات. وحتى عندما كان ذلك مخيفا ومكروها، فقد كان هروبا من الروتينات التي بلّدت وأذلّت.

على أي حال، فإن تجربة العظمة هذه، والمنقوعة في الدم، والمسممة بالوهم والخداع، والتي تنتهي بالمعاناة، والإنهاك، والتحرر من الأوهام، كانت بمنزلة ارتقاء الإنسانية العادية إلى مستوى أعلى من الوعي والنبل أقل من كونها وكيلا بغيضا لذلك المثل الأعلى المتعذر بلوغه.

جلب السلام معه الخدر narcolepsy، فقد كرست الدول الأوربية النصف الأول من القرن العشرين لذبح بعضها بعضا، والنصف الثاني لإغراق أحزانها في الاستهلاك. وقرب نهاية القرن العشرين، بعد أن أنهكتها آلامها ومباهجها، وضعت أنفسها في عهدة السياسيين، والمهرجين، والفلاسفة الذين علّموا المبدأ السام الذي يقول إن السياسة يجب أن تكون صغيرة من أجل أن يصبح الأفراد كبارا. وبعد ذلك غط الناس في أوروبا في نوم عميق. وإذا فشلوا في الاستيقاظ لاحقا، فلربما ظلوا أغنياء. وعلى أي حال، فسيكونون أيضا أقل تساويا، وأقل حرية، وأقل عظمة.

كيف يمكن تنظيم المجتمع والثقافة بحيث تمتلك أعداد كبيرة من الرجال والنساء العاديين فرصة أفضل للاستيقاظ من دوخة الخدر، خارج دائرة الحميمية والحب، من دون الحاجة إلى عمل ذلك كبيادق pawns ومحاربين؟ هذا السؤال نفسه يطرح نفسه بصورة أخرى، متحررة بفعل الصراع بين الصديق والعدو أو بحالات الغموض الفظيعة للحرب. كيف يمكن لفرد ولد في بلد صغير أن يعيش حياة كبيرة؟ كيف يمكن للدولة أن تساعده على توسيع المسرح الذي فيه يمكن أن يعيش مثل هذا الفرد الحياة؟

تتمثل الإجابة العامة عن كل هذه الأسئلة في تطوير المؤسسات والممارسات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية التي تجهز الفرد وتضاعف فرصه في تغيير قطع السياق الراسخ لعمله وحياته، وفي الوقت نفسه يستمر في ممارسة أنشطته العادية. ومن خلال تقليل اعتماد التغيير على الكارثة فهي ترفعه إلى الأعلى، فتجعله ربانيا. أما الإجابة المحددة عن كل هذه الأسئلة فهي أن الدولة يجب أن تساعد الفرد على ألا يكون ضئيلا.

إن التعليم، الذي يبدأ منذ الطفولة ويستمر طوال الحياة العاملة، يجب أن يغـذي صميما من القدرات المفاهيميـة والعملية العامة لصنع الجديد من القديم. ويجب أيضا أن يزود العقل بالوسـائل التي تمكنه من مقاومة الحاضر. لهذا السـبب بالتحديد، يجب ألا تبقى المدرسـة تحت سـيطرة مجتمع الأسـر المحلية، التـي تقول للطفل: كن مثلنـا. ولا يمكن أن تكون تلـك الأداة السـلبية لبيروقراطية تعليمية مركزيـة، والتي لا تنقذ الطفل من هـذه التأثيرات إلا لتخضعـه لصيغة كلية. وعند اعتماده على سـبل دعم متعددة ولكونه سـريع الاسـتجابة لمسـؤوليات متعـددة، عليه أيضا أن يلاعبهمـا أحدهما ضد الآخر لفتح الفضاء الـذي فيه تخدم الذاكرة الجماعية التخيل الفردي بصورة أفضل.

إن ما تبدأه المدرسة يجب أن تواصله الدولة، فيجب أن تساعد على تزويد الفرد بالوسـائل الاقتصادية وكذلك التعليميـة التي يمكنه من خلالها أخذ زمام المبادرة في أي مكان في العالم. وعلى سـبيل المثال، يمكن لبلد صغير وغني أن يشرع بصورة متعمدة في تحويل أمته إلى نخبة للخدمات الدولية. وعندما يصبح العالم بأكمله مسـرحا للمبـادرات الفردية، من الأعمال إلى الفعالية activism الخيريـة والاجتماعية، فإن مغزى الحياة الوطنية يتغير أيضا؛ فتنعكس التجربة العالمية والطموحات الكبرى عائدة إلى الوطن.

تشـترك هذه المشـكلات المتميزة الثلاث للديموقراطيـة الاجتماعية المعاصرة في أنها لا تستسلم لسياسات التنظيم وإعادة التوزيع التي شكلت البرنامج الديموقراطي - الاجتماعي. عرفت الديموقراطية الاجتماعية نفسـها بتخليها عن محاولـة إعادة تنظيم الإنتاج والسياسـة. وبسـبب انسـحابها من هذين الحقلين، طورت ما بـدا كموقع حصين ضمن مجال التوزيع أو إعادة التوزيع.

إن التفريـغ الحالي لمحتوى الديموقراطية الاجتماعية باسـم التوفيق بـين الحماية الاجتماعية وبـين المرونة الاقتصادية لم يـؤد إلا إلى تأكيد منطـق هذا التراجع. وقـد اتضح الآن، على أي حـال، أن الديموقراطية الاجتماعية لا تستطيع حل مشاكلها والمحافظة على حياتها ما لم تعد إلى الحقلين اللذين انسحبت منهما في لحظة تكونها.

وهي لا تستطيع حل أي من هذه المشكلات من دون الابتكار في الشكل المؤسساتي لاقتصاد السوق، فلا يمكنها دقرطة السوق من دون تعميق الديموقراطية: وبمعنى آخر، من دون خلق مؤسسات ديموقراطية مفعمة بالطاقة، والتي تسهل التجريب المؤسساتي وتقلل من اعتماد التغيير على الأزمة.

إن القوة الاجتماعية الحقيقية التي يمكنها دفع مثل هذه التحول، حتى في غياب الكوارث الاقتصادية أو السياسية الكبرى، هي رغبة جماهير العمال العاديين، المعزولين عن جزر الإنتاج والتعليم المتقدم، في الدخول. وهم لا يستطيعون، على أي حال، أن يدخلوا، كما لا يمكن التوفيق بين مزيد من المرونة التقنية والاقتصادية وبين مزيد من التضمين الاجتماعي، ما لم نبدأ بتغيير البنية بأكملها. يمكننا أن نغير البنية بأكملها قطعة بعد قطعة وخطوة تلو خطوة. ونحن لسنا بحاجة إلى، ويجب ألا نرغب في أي مخطط لذلك. وكل ما نتطلبه هو مفهوم واضح بخصوص الاتجاه ومجموعة غنية من التخمينات المبدئية حول ما يجب عمله لاحقا.

إن التعاون التجريبي، بشروطه المحددة بصورة غير محكمة لكنها متطلبة، يمثل في الوقت نفسه وسيلة وغاية، وطريقة ونتيجة. وعلى أي حال، فهو يبقى أعمى حتى يتم تنويره من قبل صراع بين البرامج، التي يقترح كل منها اتجاها وسلسلة من الخطوات التالية؛ وهنا تصبح البراغماتية المردكلة سياسة تحولية.



12

الدين: يقظة الذات

«إن وميض طاقة الحياة يشبه الاحتضار قليلا، أو هو الموت على خطوات»

المؤلف

إعادة صياغة مشكلتي الاتصال والتجاوز

وحده الأحمق هو من يستشير مذهبا مُجردا للحصول على تعليمات واضحة، وشاملة، وموثوقة عما يفعله في حياته. وعلى الرغم من هذا، فإن السؤال - كيف يجب أن أعيش؟ - هو سؤال يتعين على فلسفة تمنح الأولوية لما هو شخصي أن تتحدث عنه. تستلهم حجة هذا الكتاب مفهوما عن الذات، هو المفهوم نفسه الذي يحفز تلك الأفكار حول الخلق الدائم للجديد في المجتمع. وهذا المفهوم عن الذات يقترح موقفا تجاه بعض المشكلات المحورية للحياة، برغم أنه عاجز وحده عن توليد أو دعم رؤية أخلاقية متطورة. وهو لا يمنح وصفا مفصلا ولا دفاعا جازما عن مساق للحياة. لكنه يشير، على الرغم من هذا، إلى اتجاه معين.

وعنـــد التفكير بشـــأن الألغاز والأشـــواق التي هي محوريـــة لحياتنا، نواجه مشـــكلتين متكررتين ومتغلغلتين، ومتداخلتين وهما مشكلتا الاتصال والتجـــاوز؛ وهما متضمنتان بالفعل في مفهـــوم الذات الذي بدأت به هذه المناقشـــة، وظهرتا إلى الســـطح عندما بدلت الحجة عاملها الحاسم، من المفهوم إلى التوجه.

تمثل مشـــكلة الاتصال صراعا بين الشـــروط الممكنـــة للذاتية. فنحن نحتاج إلـــى الناس الآخرين - عمليا، وعاطفيـــا، ومعرفيا. وحاجتنا إليهم غيـــر محدودة ولا تشـــبع؛ فنحن نجرب كل ما يفعلونه لنـــا كدفعة مقدمة لصفقة لا يمكن أن تكتمل. ونحن نبني ذاتا من خلال الاتصال.

وعلى أي حال، فإن الخطر الذي يضعنا فيه الناس الآخرون غير محدود أيضـــا، فوجودهم، فيما يتجـــاوز كل صراع معين بـــين المصالح والإرادات wills، يفرض علينا ضغطا مســـتمرا. ولذلك فنحن نتحرك نحوهم وبعد ذلك نبتعد عنهم، متذبذبين بين القرب والبُعد. وفي أغلب الأحيان نســـتقر عند مسافة متوسطة قلقة.

إن الحرية، كتحكم في الذات، ســـتعني حل أو تلطيف هذا الاشـــتباك بـــين المتطلبات الممكنة لتوكيـــد الذات. إن تجربتنا الأكثـــر إقناعا مع مثل هذه التســـوية هي الحب الشـــخصي؛ ففي تعابيـــره الأكمل، يعرض الحب الشـــخصي تجربة الاعتراف التخيلي وقبول الآخر كفرد مطلق. وبصعوبة فقـــط، على أي حال، تكتســـب هذه التجربة ســـيطرة أوســـع على الحياة الاجتماعية تتجاوز متناول لقاءاتنا الأكثر عمقا واشتمالا.

أما مشـــكلة التجاوز فهـــي تناقض بين مجموعين مـــن المتطلبات التي نفرضهـــا على العوالم الاجتماعيـــة والثقافية المنظمة التي فيها نتحرك. لا يمكننا إيجاد سياق حاسم لإنسانيتنا، فضاء طبيعي للمجتمع والثقافة يتسع لكل ما يســـتحق أن يُعمل، ويُستشـــعر، وأن يُفَكر فيه. ليس هناك مثل هذا الفضاء الطبيعي، فهناك فقط تلك العوالم المحددة التي نبنيها ونسكنها.

وهـــذه العوالم تجعلنا من نحن، فهي تشـــكلنا. وعلـــى أي حال، فهي لا تشـــكلنا بالكامل مطلقا؛ فدائما ما تُترك بقية من المقدرة غير المســـتخدمة للعمل، والارتباط، والعاطفة، والبصيرة التي تستحق الامتلاك. هناك دائما

فينـــا أكثر مما يوجد في أي من هذه الســـياقات أو في أي قائمة رجعية أو مستقبلية من الســـياقات. وبالمقارنة معها، فنحن لانهائيون؛ وبالضغط على حدودها القصوى، نكتشف أن هناك أكثر بداخلنا.

ولذلك، فإن تحقيق مصالحنا المقـــرة ومثلنا العليا المعترف بها يجبرنا في النهاية على تجاوز ما يسمح به الإطار الراسخ. ومع شروعنا في القيام بذلك، يبدأ الوضوح الخادع لمصالحنا ومثلنا العليا في التلاشي. ونكتشف أن وضوحهـــا الظاهر كان معتمدا على ارتباطها في أذهاننا بالممارســـات التقليديـــة والترتيبـــات المألوفـــة. وبالتالي، تكون خضخضـــة churning الســـياقات مصحوبة بالصراع داخل كل منا وبيننـــا جميعا، وعندما يكون بيننا، يتم ذلك بكل الوسائل من المحادثة إلى الحرب.

إن إنســـانيتنا، بالإضافة إلى مصالحنا ومثلنا العليا المحددة، تتطلب منا أن نقـــاوم وأن نحـــارب. وخلال كل هذه التجربة، نحـــن نواجه صراعا بين اثنين من شـــروط إنســـانيتنا يتمتعان بالقدر نفسه من الأهمية الذي تتمتع بـــه المتطلبات المتعارضة التي نفرضها علـــى الاتصال. نحن في حاجة إلى المشاركة في عالم اجتماعي وثقافي بعينه. تأتي الحرية من المشاركة وكذلك مـــن الاتصال. وعلى أي حال، فـــكل من هذه المشـــاركات يهدد بأن يصبح استسلاما وبأن يختزلنا من مبدعين إلى دمى. وبالتالي، نبدو مجبرين على الاختيار، في كل مناســـبة، بين مشاركة تُحررنا وتستعبدنا في الوقت نفسه وبـــين إحجام، عن طريـــق التحفظ الذهني إن لم يكـــن بالتمرد الخارجي. ولا يُبقي هذا التراجع على اســـتقلاليتنا إلا بإضعاف مادتها. فالمشـــاركة، الصادقة إن لم تكن مخلصة، من دون استسلام، هي ما نحتاج إليه.

ولذلـــك فهذا هـــو توصلنـــا لإدراك طموح تغيير الســـمة الأساســـية، بالإضافة إلى المحتوى المحدد، لســـياقات المؤسسات والمعتقدات التي يجب دائما أن نثور ضدها في نهاية المطاف. نحن نسعى إلى بناء عالم منظم إلى درجـــة أن هناك فجـــوة أقل بين أن نكون داخله وأن نكون خارجه، بين اتباع القواعد وتغييرها. وإلى حد نجاحنا، نكون قادرين ليس فقط على أن نحقق مصالحنـــا ومثلنا العليا المحددة بصورة أكثر فعالية، ولكن أيضا على تطوير إنســـانيتنا بصـــورة أكثر اكتمالا. وهنا يصبح عالمنا أقل شـــبها بكونه مكانا للنفي والسجن، ومن ثم فهو يحمل علامة اللانهاية بصورة أوضح.

بيد أن مشـــكلة التجاوز مكتنفة في مشـــكلة الاتصـــال. فقدرتنا على التوفيق بـــين احتياجنا واشـــتياقنا اللانهائيين إلى النـــاس الآخرين وبين احتـــواء الخطر الذي يضعوننا فيه تبقى محدودة في نطاقها خارج المجال المميز للحب الشـــخصي. وأفضل ما يمكننا تحقيقه في العادة هو أن ننظم المسافة المتوسطة. فحتى في الديموقراطيات المعاصرة الأكثر حرية والأشد ازدهارا، نظل مسجونين كخدم مرتبطين بعقد للعمل ضمن مخطط قسري للتقسيم والهرمية الاجتماعية لنمطية مبتذلة للأدوار الاجتماعية.

لا يمكننا أن نهب أنفسنا بعضنا إلى بعض كأفراد كاملين فيما يتجاوز حدود الحب الشـــخصي، لأننا حتى الآن لم نجعل أنفسنا مثل هؤلاء الأفراد. يمثل الســـماح لنا بالقيام بذلك جزءا من مهمة التعاون التجريبي والديموقراطية المفعمة بالطاقة؛ فهما يـــزودان الفرد بقدرات أعظم وأكثر تنوعا، مع تقوية تحرره من النزعات الموروثة للثقافة وتلقائيات automatisms المجتمع. وهما يتيحان لعدد أكبر من الناس، عبر منطقة أوسع، شهامة الأقوياء.

إن مشـــكلة الاتصال متورطة في مشـــكلة التجاوز، وهي متورطة كشرط وكهدف في الوقت نفســـه. وكمـــا أن الطفل يكون قـــادرا بصورة أفضل على تدبر مخاطر بناء الذات إذا علم أنه آمن في حب والديه، كذلك يكون الرجال والنساء قادرين بصورة أفضل على تحدي وتغيير قِطَع سياقهم إذا كانوا آمنين ومدعومين في ارتباطاتهم بالآخرين وكذلك في حقوقهم وقدراتهم الأساسية، كمـــا أن الحرية التي نكتســـبها من خلال إعادة الاختراع الدائمة للمســـتقبل والتحويل النوعي لسياقاتنا ســـتكون أكثر قسوة ووحشية من أن تُعتبر هدفا، وبطولية بصورة أضيق وأخطر من أن تُعتبر مثالا يحتذى، إذا لم تَعدُ بأساس يمكننا التواصل من خلاله مع الناس الآخرين بصورة أكثر اكتمالا وإثمارا.

كيف نصادف هذه المشكلات في أثناء الحياة؟

تعرض كل من مشـــكلتي الاتصال والتجاوز نفســـها متكررة في صورة متوالية مميزة في ســـياق حياة مـــا، الحياة الأكثر طموحا، التي يعيشـــها أولئك الذين تناولوا بحساســـية رسالة بناء الذات من خلال مقاومة العالم والنسخة المصلبة من ذات المرء.

أولا، علينا أن نتخلى عن تخيلاتنا حول الذوات selves المتعددة والحيوات المتعددة. علينا أن نعتنق مسارا معينا ونقبل نتائجه المتعلقة بالشخص الذي سنصير إليه.

وبعد ذلك، علينا أن نتبع هذا الفعل العنيف من تشويه الذات مع الكفاح لتعلم كيف نستشعر الحركات الشبحية للأطراف المفقودة، من خلال فعل للحب التخيلي، علينا أن نتخيل تجربة الناس الذين لم نُصبحهم. وهذا التوسيع للإحساس بالذات يلتقي بتجربتنا المبكرة للاستعراف identification والتعاطف من أجل ترسيخ أساس لقبول وتخيل الناس الآخرين.

وفي مرحلة لاحقة، ونحن نواصل كفاحنا، من موقع معين في العالم، ضمن حدود ظروفنا وبصيرتنا، ونواجه إغراء أن نُخطئ التعرف على التحرر من الوهم باعتباره حكمة، قشرة، مصنوعة من الطبع والمساومة، تبدأ بالتشكل حولنا. يأتي جزء من هذه القشرة من الداخل، فالترتيبات المألوفة للذات تشكل الطبع. بيد أن هذه الروتينات لا غنى عنها، فهي تمنح مكانا متماسكا وآمنا يمكننا أن نبدأ منه المغامرة والتجربة.

وعلى أي حال، تتطلب حريتنا وحيويتنا المقاومة أيضا ضد طبعنا الخاص كنوع آخر من اختزال اللانهائي إلى المتناهي والمفاجئ إلى الصيغي. يجيء جزء من القشرة من الخارج أيضا: الاستكانة لقيود ظرف منفرد. وهنا نبدأ في الاعتقاد بأن الحياة التي نعيشها هي الوحيدة التي سنحياها أبدا، وننحدر إلى قبول ما نعتبر أنه قَدَرنا.

تؤدي هذه التوليفة من الطبع المصلب والمساومة من دون تحدٍ إلى تحنيط الذات؛ فنبدأ بالموت في كثير من الوفيات الصغيرة. ولا يمكننا حينئذ أن نعيش إلا بتمزيق هذه المومياء التي تبدأ بتغليفنا. ونحن لا نمزقها إربا إربا لنصبح مستقيمين أو صالحين، بل نمزقها إربا إربا لكي نتمكن من العيش بطريقة تسمح لنا بأن نموت مرة واحدة فقط.

ولا يمكننا تمزيقها بوساطة فعل مباشر من الإرادة. وعلى أي حال، فمن الممكن للإرادة أن تعمل بشكل غير مباشر وبقوة، إذا وُجِّهت من قبل منظور للفرصة الأخلاقية. نحن نتقدم بواسطة فعل ديناميكي من

الاشتباك والتحويل الذاتي. وإذا تنحينا في وضعية من الانفصال الساخر، فسنتحول من لحم إلى حجر. ومن خلال الارتباط بمعتقدات وأنماط حياة معينة، وبإخضاع أنفسنا، من خلال مثل هذا الارتباط، للهزيمة والإحباط، وبالمخاطرة بتدمير الإيمان على يدي الفكر والتجربة، فنحن نواصل العيش، ونتعلم، من خلال العمل، أن نتمنى.

ما الفكـرة المتعلقـة بحالتنا والتي، مـع إقرارها برعبها مـن المعاناة والغموض، هي مبنية على فكرة الذات التي بدأت منها مناقشـتي، يمكنها أن تبرر مثل هذا الطموح في عيش حياة ما؟

لنتدبر أولا الظرف الأكبر الذي نواجه ضمنه معضلتي الاتصال والتجاوز ونمُر بتعبيراتهما المميزة طوال مسـيرة الحياة الإنسانية. من ناحية، نجد أنفسـنا مدفوعين جيئة وذهابا بين الهياج والضجر. وعندما نتمكن بشكل مؤقت من إسـكات طموحاتنا، وإحباطاتنا، والتهاءاتنا - التجول المتواصل بين التفاصيل، والجهد المسـتميت لجعلها تتحمل وزنا لا تستطيع حمله - نسقط إلى حالة من التحديق والضجر. أما لحظاتنا السعيدة في الانهماك مع المهمة التي بين أيدينا ومع الشـخص الآخر، فسـرعان ما يلتهمها هذا التنـاوب بين الضياع والخواء. وفي هذه التعرضيـة، نحن نعايش كمعاناة النتيجة الجوهرية لإنسانيتنا، والتي تتطلب اللاتناهي من المتناهي وإمكان الوصول من اللانهائي.

ومن الناحية الأخرى، يكتنف الظـلام وجودنا الخيالي والمعذب، منقط بالمباهـج التي نحن عاجزون عن جعلها مسـتديمة، واقعا في حبائل دوافع، وشراك، وآلام الجسد. ليس هناك تقدم في العلوم الطبيعية يمكنه أن يجعل هذا الظلام ينقشـع. ففي النهاية، لا يمكن للعلم أن يزودنا إلا بتاريخ الكون والنظاميـات العابرة والمتناهية التي قد تظهر فـي لحظات معينة في هذا التاريخ. ولا يمكنه فعل شيء لشق الاختلاف بين الوجود والعدم، أو توضيح كيف ولماذا يمكن للوجود أن ينشأ من العدم، أو لماذا نحن لسنا آلهة بدلا من الكائنـات المحكوم عليها بالفناء التي هي نحـن في الحقيقة. كما لا يمكنه الإجابـة عن أي من هذه الأسـئلة - الآن أو إلى الأبـد - لأنه يفكر بعقولنا المتجسدة وليس بعقل الله.

تركـز فنائيتنـا على تجربتنـا المتعلقة بتعاقب وجيـز، متعذر العكس، ودراماتيكي من أحجية إلى أخرى. ونحن نتعاطى بعضنا مع بعض ونتعاطى مع أعمالنا والتزاماتنا الرتيبة، نُلقي على هذه اللقاءات الهشة، والروتينات البسيطة، والولاءات غير المعصومة عبء الاشتياق اللانهائي إلى اللانهائي؛ في حين أنها ليست كفؤة للأمر.

لنتدبر ثلاثة حلول لمشكلتي الاتصال والتجاوز، عند النظر إليها مقابل هـذه الخلفية من الاضطراب والجهـل: قصة الخلاص، وانقراض الذات، ويقظة الذات.

تضع قصة الخلاص صراعنا مع مشكلتي الاتصال والتجاوز في سياق أوسع من المغزى والأمل. تؤذن العلاقات بين الناس بعلاقتنا مع الله، الذي يتدخل، بشـكل دراماتيكي، وحاسـم، ومُبرم، في الزمـن التاريخي. وهذا التدخل، الذي يبدأ في التاريخ ويسـتمر فـي الخلود، يُعد كلا منا والعالم للتغلـب على الصراعات بين الظـروف المتناهية والشـوق اللانهائي، بين الحاجـة والخوف من الاتصال. وحتى مشـاريعنا العلمانية الكبرى - مثل قضية الديموقراطية وتخفيف الفقر والظلم - تكتسـب مغزاها من الدور الذي تمارسه في هذا العمل التخليصي.

هل يمكننا أن نجعل أنفسنا نؤمن بمثل هذه القصة بوساطة الرغبة في الإيمان بها؟ وإذا حاولنا إنقاذ إيماننا باختزاله إلى اسـتعارة، فنحن نجرده بالتحديد من تلك الملامح التي تسـمح له بمخاطبة تخوفاتنا وآمالنا بأكثر الصور مباشرة وقوة. فنحن لا نسترده إلا بإلغائه.

لا يمكننا تجنب الحكم على حقيقتـه، حقيقة الأحداث التاريخية والمتجـاوزة لحـدود التاريـخ transhistorical التي يسـردها. وإذا كان يمثـل طريقـة لإثارة الإرادة ومواسـاة العقل، فهـي تعاني عيب القصـص التاريخية للإصلاح الاقتصادي والاجتماعي والسياسـي، مثل الماركسـية، التي ألهمت وضللت السياسـة التحولية مدة طويلة. أما السـحر الذي نلقيه على أنفسنا فسـيقودنا إلى إساءة تمثيل كل من قيود وفرص حالتنا. ونتيجة لذلك، فسـنرى بشـكل أقل وضوحا وسنكون أقل تحررا.

قــد يبدو من الغريب اســتحضار مثل هذه الشــكوى حول الصدق في مناقشة تتعلق بموضوعات والتزامات براغماتية، ولأنه ليس هناك من بين ملامح الفهم الدارج للتقليد البراغماتي ما هو أكثر انتشــارا من فكرة أن هذا التقليد لا يقترح ســوى وجهة نظر ذرائعيــة instrumental للحقيقة. وقد جادلت هنا، على أي حال، بأن أســبقية الشخصي على اللاشخصي، وليــس تبعية الاعتقــاد للنفعية، هي عنصر هذا التقليــد الذي لدينا أكثر المبررات لإنقاذه وتطويره.

وفي مجال الشخصي والتاريخي على وجه التحديد، نحن نمتلك الأساس الأقوى لمعارضة اختزال الاكتشــاف إلى وضع الاستراتيجيات strategizing. ومعرفتنــا بالطبيعة هي الأقــل موثوقية كتمثيل للعالم بــدلا من كونها دليلا للتدخل العملي، وذلك لأنها معرفة محددة بلا تناســب بين العقل وموضوعه، ومحاصرة بتناقضات اللاشــخصي. ومــن دون ريب، فإن كل وجهة نظر قوية للمجتمع والشخصية، بين أشياء أخرى، تمثل نبوءة حقيقية؛ فهي تدعونا إلى التصــرف بطريقة تجعلها حقيقية. وعلى أي حال، فهذا الدافع المتعلق بتوكيد الــذات، برغم أنه يتعذر اســتئصاله، فهو أيضا محدود ذاتيا، فســرعان ما نصطدم بالمقاومة المفروضة من قبل الناس كما هم الآن، ومن قبل المجتمع كما هــو الآن. وبالتالي، فإن عنصر النبوءة المحققة لذاتها في أفكارنا الاجتماعية والشخصية يجبرنا على مجابهة الحقيقة بدلا من السماح لنا بأن نخطئ في التعرف على الراحة باعتبارها الحقيقة.

ثمة حل ثان لمشــكلات الوجود، وهو إفنــاء الذات. يمكننا أن نجد صيغا مختلفة منها كما عُبّر عنها في فلســفات شوبنهاور وأفلوطين (*) وكذلك في بعض جوانب تعاليم بوذا ولاو تسو (**). وهي تقترح تعليق الكفاح الفردي من خلال مطابقة الوعي بالحقيقة الكونية والمطلقة فيما وراء الذات. نحن نحقق المصالحة مع كل من الناس الآخرين ومجتمعاتنا وثقافاتنا من خلال تخفيض جذري لقيمة حقيقة كل من الاختلافات الظاهراتية والذاتية الفردية.

(*) Plotinus: أفلوطــين (205 - 270)؛ فيلســوف روماني مصري النشــأة، يعتبر أهم ممثلي الفلسفة الأفلاطونية المحدثة [المترجم].

(**) Lao Tzu: لاو تســو (القــرن الســادس ق.م)؛ أول فلاســفــة مذهــب الطاويــة الصينــي [المترجم].

هنـــاك علاقة متبادلة في هذه الاســـتجابة بين الصـــورة الميتافيزيقية والتوجـــه الوجودي؛ فإنـــكار الحقيقة الجوهريـــة للاختلافات ضمن الكل المتعـــدد الأجـــزاء يبرر التخلـــي عن الصـــراع، بتناوبه الفظيـــع بين القلق والضجـــر. ويتباعد توقف الصراع عن المجابهـــات التي يمكنها وحدها أن تبقي اختلافات العالم الظاهر حية في أذهاننا.

إن التكلفـــة الأخلاقية لإفناء الذات هي التأثير ذاته الذي يســـتحضره مؤيدوه على أنه منفعته. فما نخسره بتبني هذا المبدأ الميتافيزيقي وممارسة هذا العلاج هو العالم، ومع العالم، هو الحياة. تتكمش تجربتنا تحت ذريعة التوسع. وعندما نكون، بســـبب حقيقة تجسدنا وموقعنا الاجتماعي، غير قادريـــن على مواصلـــة زَعم العودة مـــن الذات إلى المطلق، نجد أنفســـنا مسجونين في مكان عملنا لتقليص حجمه.

تتعقد هذه التكلفة الأخلاقية بواحدة إبستيمولوجية(*). نحن نُعد في الوعي حالة لا يمكن أن يأتي اختبار الإبطال فيها إلا من الخارج - الطرق على الباب بوساطة حقيقة شخصية واجتماعية ترفض أن يُخضعها الإبعاد والإنكار.

وهنـــاك حل ثالث، هو إيقاظ الذات على النـــاس الآخرين وعلى العالم الظاهـــر. وتمثل هذه اليقظة تشـــديدا لانهماكنا فـــي التجربة، وخصوصا تجربتنـــا في التفريق بين كل من الناس والظواهر؛ وهي انتقال من الدوخة المخدرة، التي تعترضها لحظات من الألم والبهجة، إلى الحضور، والانتباه، والتـــورط. وهذا الارتباط بين تشـــديد التجربة والاعتـــراف بالاختلاف لا يظهر بصورة أكثر اكتمالا من إحساسنا بحقيقة الذات الفردية. ونحن نرى الآن هـــذه الحقيقة كواحدة تمر بجميع المراحل، بدلا من رفضها باعتبارها ظاهرة إضافية epiphenomenon.

ولذلك فهذه اليقظة تمثل في كل جوانبها انقلابا لكل من الموقف الوجودي والرؤية الميتافيزيقية المستبطنة لمحاولة إفناء الذات. وهي تتخذ مفهوما معينا للـــذات وكفاحها مع العالم - هو المفهـــوم الذي اقترحت وضعه في المركز من براغماتية مردكلة - وتطوره إلى جواب لمشـــكلات الوجود. وهي تعطي كثيرا من العلامات على نواياها وتُخضع نفسها لعدد من الاختبارات لادعاءاتها.

(*) Epistemological: إبستيمولوجي؛ متعلق بنظرية المعرفة [المترجم].

وفي السياسة وفي الثقافة، هي تقودنا نحو الاختراع الدائم للمستقبل وتحسين قدرات الإنسانية العادية وكرامة التجربة العادية، وهنا تصبح بنية المجتمع أقرب شبها بطرق عمل الخيال.

وعند تشكيل الرؤية والعمل الأخلاقي، فهي تُلهم المقاومة لتحنيط الذات، وبصورة أكثر عمومية، الجهد المبذول لتضمين حلولنا لمشكلة الاتصال كاستجابة لمشكلة التجاوز. وفي أثناء تطويرنا لقدراتنا العملية، يصبح غرضنا الأخلاقي الجوهري هو التوفيق بين العظمة والحب في تجربتنا للذاتية واللقاء. ونحن نسعى إلى ممثل هذه التسوية في شكل غير ملوث بأوهام خُلُق بطولي، منفتح على تلقينات التجربة العادية، والذي يحترم قدرات الناس العاديين.

وفي خيال العالم ككل، مثلما يمكننا أن نراه ونفهمه من موقع الأفضلية الضيق والعَرَضي الذي نمتلكه، نجده يُلهم محاولة لاسترداد، ومعاقبة وتحويل، الحضور الرؤيوي للعالم بالنسبة إلى الطفل. يعمل الفن والعلم معا لتعميق وعينا بالاختلافات الموجودة ضمن العالم الفعلي بوضع الفعلي مقابل خلفية من التباين والفرصة التحوليين - كما تُرى، وتُكتشف، وتُتَصور، ويُتنبأ بها، وتُخلق. وبدلا من تعتيم إحساسنا بالحقيقة والاختلاف الحقيقي، فهذا التخيل للتغيير يجعله أكثر حدة. وبرغم أننا لم نصنع العالم، فالعالم الواسع بأكمله يصبح حلمنا، ويبدو كل شيء فيه لنا كإغاثة رؤيوية للعقل الحالم.

الخيارات الوجودية

تخيل مشكلة الطريق إلى الذات من منظور آخر، هو منظور الخيارات الوجودية التي يطرحها علينا التفكير الأكثر طموحا والأوسع شمولية لزماننا الخاص. وسنصل إلى النتيجة نفسها ولكن من نقطة بداية مختلفة.

ونحن نواجه قطعية ونهائية الموت، ولعجزنا عن تبديد لغز وجودنا، أو وجود العالم، نحن ننهمك عادة في شؤون الحياة، وفي ارتباطاتنا بالآخرين، وفي صراعاتنا معهم. ويحتل مثل هذا الانهماك وعينا. وإذا كان حادا، فهو

يملأنـــا بالبهجة، حتـــى إذا كان مترافقا مع ظـــلال الخصومة، والتناقض الوجداني، والندم، والخوف. وقد تسير الشدة في اتجاه التكريس لمهمة ما أو الاشتياق إلى الناس الآخرين.

وتكـــون هذه الشـــدة، على أي حـــال، متذبذبة. وهي تهـــدد بأن تغوص، فتصبح مغمورة بالروتين. ليســت المشكلة هنا في التكرار والعادة، فهما من ملامح تجربتنا التي يستحيل تجنبها ولا يمكن الاستغناء عنها. بل تكمن في الفشـــل في المحافظة على صفاتنا الإلهية - وهـــي خاصية الروح المتجاوزة للسياق - في وسط التكرار؛ أي الفشل في تجسيد الروح في الروتين.

ونتيجـــة لذلك، نحن نعيش معظم حياتنا فيما يشـــبه الدوخة، كأننا نمثل مخطوطة كتبها شخص آخر. وهذا الشخص الآخر، على أي حال، ليس فردا أو حتى مجموعة؛ بل هو اللاشخصي، الذي يسحق السلطة الجماعية للآخرين الذين يحددون صلاحياتنا والذين يمارســـون السلطة، أو يعانون العبودية، في العالم الذي نسكنه. نحن نصبح «هم»، لكنهم لن يصبحوا كلا منا.

إن وميـــض طاقة الحياة يشـــبه الاحتضـــار قليلا، أو هـــو الموت على خطوات. وهو يأتي مصحوبا بسلوانه الخاص: تمنعنا حالة خدر من الوعي المضمحل الذي ننحدر إليه من التركيز على فداحة الخسارة أو من مواجهة حالتنا؛ كمـــا أن ضغوط الحاجة المادية والندرة الاقتصادية تُبقينا مقيدين إلى مسؤولياتنا العملية.

لنتدبر ثلاث اســـتجابات مختلفة؛ مارست كل منها دورا في فكر، وفن، وتجربـــة زماننا. لكن وحدها الثالثة تضعنا على طريق التأليه المتســـق مع حقائق وجودنا.

تقوم إحدى الاســـتجابات بعرض مســـتمر أمام أعيننا لمنظر الانحدار نحـــو الموت وحومنا حول فقدان كل معنى. يتمثل مغزى هذا الاســـتعراض فـــي أن يثير فينا رعبا من الفظاعة والعنف بحيث نحرض على الثورة ضد إنكار الشخصية النشطة والواعية.

لكن لأي سبب؟ لغاية دفعنا إلى أن نتمالك أنفسنا. نحن نتمالك أنفسنا بإعادة توكيد ادعاءات الحياة بدرجة أقل من إنكارنا أهمية أو حتى حقيقة الاختلافات التي تمـــلأ تجربتنا اليومية. وبرؤية هذه الاختلافات المتعلقة

بالعالم الظاهر كامتداد لحقيقة مستبطنة، فنحن نؤكد تألق الوجود. نحن نتعهد العالم، ونحتفل به، ونتعاطف مع اندفاعه إلى الأمام. ونحن ننتصر على الجهل والموت بأخذ إجازة من أنفسنا.

وهذه الوثنية المتأخرة والمتوترة هي نسخة أخرى من المذهب القديم لانقراض الذات، والذي كان مبررا بالمفاهيم الميتافيزيقية للفلسفة الدائمة. أما في يومنا هذا، فهو يروق في أحيان أكثر لفكرة استنفاد وفشل كل شيء آخر، بما في ذلك التقليد الفلسفي المتعلق بكل محاولات فهم تفاصيل العالم الظاهر وتوجيه مساق من العمل التحولي في ذلك العالم.

تكشف نتائج هذه الاستجابة أخطاءها. لا يمكننا في الحقيقة دعم الانهماك الذي يمكننا من مقاومة انحدارنا إلى الدوخة المخدرة عن طريق الوقوف والانتظار، أو بالاحتفال والاعتناء؛ فلا يمكننا فعل ذلك إلا بوساطة الكفاح ضد كل من أنفسنا والعالم، حتى إذا كان ذلك كفاح الفيلسوف أو الفنان المنفرد من أجل التجديد باستخدام أقنعة جديدة، ومن دون الاعتماد على الفلسفة الدائمة، أو المذهب القديم لانقراض الذات وبرنامجه من السكون الوَجْدي والمتنبه. وهذه الاستجابة الأولى هي مذهب لا يمكن لأحد، على الأقل مخترعوه أنفسهم، أن يعيشه بالفعل.

تركز الاستجابة الثانية على قمع التفرد الذي يرافق كلا من إعتام الوعي وتلقائيات الإرادة. وهي تقترح مقاومة الترتيبات المؤسساتية، والأدوار المقولبة، والأشكال المتصلبة من الوعي التي تسحق الشخصية الأصيلة. لا يمكننا أن نعيد توكيد الخاصية التي تجعلنا أكثر إنسانية بجعلنا أكثر إلهية إلا إذا دُسنا على طرق سلبية لانهائية، يجب علينا أن نقول لا، لا، لا لكل البنى، من خلال التمرد، سواء كانت جماعية أو فردية.

يكشف التمرد الدائم ضد البنى فشل البصيرة وتذبذب القلب. وهو فشل للبصيرة لأنه يرفض الاعتراف بأن البنى التي يثور ضدها قد تختلف في النوعية وكذلك في المحتوى: في طبيعة علاقتها بالقدرات المتجاوزة للبنى لدى العامل agent.

وقد تكون أكثر تحصنا نسبيا ضد التحدي والتغيير، بتقديم نفسها للعامل كضرورة طبيعية أو قَدَر غريب؛ أو قد تكون أكثر توفرا نسبيا للمراجعة في أثناء نشاطات الحياة العادية.

وعندما نُصلح البنى في هذا الاتجاه البديل، فنحن نفعل أكثر من تحسين قدراتنا العملية وتقويض قاعدة لا غنى عنها من التقسيم والتراتبية الاجتماعية المتحصنين. نحن نقسم الاختلاف بين أن نكون داخل بنية ما وأن نكون متجاوزين لأخرى. ونحن نشكل سياقا أكثر ملاءمة للانهايات الموجودة بداخلنا. ويعني عدم التعرف على هذه الإمكانية للاختلاف أن نظل مُستعبدين لخرافة تمثل بدورها شكلا من أشكال الإخضاع.

ويمثل هذا التمرد أيضا تذبذبا للقلب لأن تعاليم الطرق السلبية اللانهائية تخون اليأس من قدرتنا لجعل الروح تعيش داخل بنية ما وبمعنى آخر، داخل الروتين والتكرار والقانون والممارسة. وهذا القنوط هو خطيئة نرتكبها ضد أنفسنا وضد قدراتنا على السمو، والتجاوز، والتحول. وهو يمتلك شكلين نموذجيين: أحدهما هو السياسي، أما الآخر فهو الشخصي. يمثل الشكل السياسي التخلي عن أي محاولة لتنظيم المجتمع والثقافة، بحيث نقصر المسافة بين أنشطتنا المحافظة على السياق وتلك المحولة للسياق وجعل التغيير صفة داخلية للحياة الاجتماعية؛ أما الشكل الشخصي فهو التخلي عن كل الجهود لجعل الحب يعيش بشكل مباشر في المؤسسات، وخصوصا في مؤسسات الزواج وفي المحادثات الطويلة والتضحيات المتبادلة لحياتنا معا. إن الحب الرومانسي - أي الروح المتحررة والعاجزة عن التجسد في الروتين - يرى التكرار كموته. يمثل الشكلان السياسي والشخصي هذا الفقدان للأمل حالتين للإغلاق نفسه.

ثمة استجابة ثالثة، هي تلك التي أُطلق عليها اسم إيقاظ الذات. ومثلها مثل الاستجابتين الأخريين اللتين وصفتهما قبل قليل، فهي تعتمد فيما يتعلق بقوة جاذبيتها على محاولة لفرض المواجهة مع فنائيتنا وجهلنا: كيف يتأرجح ما نخلع عليه أكبر قيمة فوق فراغ من فقدان المعنى، المتخفي وراء الحاجة، والانشغال، والالتهاء؟

يتمثل التهديد الأكبر لهذا المشروع الأخلاقي في فخ الذات؛ فقد ندرك فجأة أن الحياة التي نحياها هي الوحيدة التي يمكننا أن نعيشها أبدا؛ فنجد أنفسنا واقعين في شرك حالة تُنكر لاتناهينا، أي إنسانيتنا. ومن ثم فنحن نقاوم.

يتمثل أحد أشـــكال هذه المقاومة في إعادة توجيه الفكر والسياسة في محاولة لخلق البنى التي تُدرك، وترعـــى، وتطور طبيعتنا المتجاوزة للبنى. إن توجّهنـــا إلى مثل هذا المســـتقبل يمثل أيضا طريقة للعيش في الحاضر ككائنات غير متحددة بالكامل بالتنظيم الراســـخ للمجتمع والثقافة. وعلى أي حال، فهذا ســـبيل يكون - حتى في ظـــروف المجتمعات الأكثر تحررا، ومساواة، وازدهارا - مفتوحا بصورة مباشرة لقلة فقط؛ وحتى بالنسبة إلى هذه القلة، فهو يعرض حلا غير مكتمل.

تنتهي حياتنا عادة قبل أن نرى الأشـــياء التي كافحنا من أجل التمكن من عبورها ويتضح أنها ليســـت ما أردنا. الشـــخص الذي أمامنا، اللحظة التي نعيشـــها، المهمة التي نحن مكرسون لها، التجربة المتذكرة الآن، تحوّل الوعي إلى العالم الظاهر، والذي يبلغ ذروته كما هي الحال في حُلم ما، ويتغير بتخيل الخطوات المقبلة كما هي الحال في الفكر والسياســـة، والخاضع على الرغم من ذلك، كما هي الحال في الحياة اليومية الواعية، لتنظيم القيود ولمتطلبات التكرار، الذي هو ترياق الموت في الحياة المتعلق بالوجود المضمحل.

يرتبـــط تحويل العقل إلى العالم الظاهر بصـــورة متناقضة بالتوجه نحو المســـتقبل. إن طرق عمل الخيال تســـلّط الضوء على هذا الارتباط، فإدراك إحدى طرق ســـير الأمور أو ظاهرة ما هو أن ترى أنها قادرة على التغير إلى شـــيء آخر كنتيجة لبعض التدخلات. وحتى نضعها ضمن مثل هذا المدى من التباين المحوّل، فنحن لا نرى؛ بل نحدق فقط. إن السياق الرئيسي لهذا العمل التخيلي هو تجربتنا للفِعل في العالم، ومواجهة المقاومة، والتغلب عليها.

لا يمكننا وهب أنفســـنا بالكامـــل للعالم الظاهـــر وللآخرين إذا ظللنا دمى لنص لم نكتبه وســـجناء لحالة لا تُـــدرك فينا تلك الكائنات المتجاوزة للســـياق التي نحن هي حقا. ولسنا في حاجة إلى أن ننتظر تحول المجتمع والثقافة لكي نبدأ انعتاقنا، ففي وســـعنا أن نبـــدأ الآن. في كل مجال من العمل والفكر، ومادمنا لا نعاني الحدود القصوى من الحرمان والعجز، فإن السؤال المطروح على شفاهنا سيكون: ماذا يتعين علينا أن نفعل لاحقا؟ إن الأشكال الأكثر طموحا من التفكير البرامجي والعمل البناء تمدد ببساطة نطاق هذا الاستجواب وتوسع مدى أجوبتنا.

إن ما يســمح لنا بأن نطرح في كل مناســبة هذا السؤال - ماذا يتعين علينــا أن نفعل لاحقا؟ - هو زواج الخيال بموقف وجودي: التوافر المتفائل والصبــور للجدة والتجربة. وبالتالي، فإن ما يُمَكِنُنا من تحمل هذا الموقف هو توليفة من الثقة المتنامية بممارســة قدراتنا - من الأمن والمقدرة - مع الحب، حب العالم وحب الناس.

إن الالتزام بمنطقة من سبل الحماية والمواهب الأساسية، والتي تترسخ بموجب الحقوق المســتمدة من جدول أعمال السياسة القصيرة الأمد، هو ببســاطة التعبير السياســي الأكثر أهمية عن حقيقة أكثر عمومية. فكما أن حب الوالد لطفله، الذي يُطمئنه بوجود مكان غير مشــروط في العالم، يشجع الطفل على التعرض للمخاطر من أجل بناء الذات، فإن هذه الحقوق المحســنة للمقدرة تُســاعد الفرد على تخفيض دفاعاته وعلى البحث عن الجديــد. إن إخراج هذه الحقوق جزئيا من السياســة بإحاطتها بالقواعد والمذاهــب التي تزيد من الصعوبة النســبية لتغييرهــا على المدى القريب قد تكــون له نتيجة متناقضــة. وبالتالي فإن تحصين هــذه الحقوق ضد التحديات السياسية قد يوسع نطاق السياسة ويزيد حدتها.

وعلــى أي حال، يجب أن يتمثل الهُدف في تحديد مثل هذه الحصانات والمواهــب بطريقة تفــرض أقل صلابــة ممكنة من الفضــاء الاجتماعي المحيط. إن نظام الطوائف الذي يســاوي بــين أمن الفرد وحُرمة الأنماط المفصلة والمتميزة من الحيــاة الجماعية يمثل درجة قصوى من اللبس بين الأمن والهوية الفرديــين وبين التصلب الاجتماعي. أما ما يتعين أن نرغب فيه فهو الدرجة القصوى المعاكســة، من التفــارق بين تحصين الحقوق أو المواهــب المحســنة للمقدرة وتحصــين كل الترتيبات الأخــرى. ولمثل هذه الدرجة القصوى المعاكســة، ليس لدينا مثال متوافر، فالأنماط الحالية من التنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي، بما في ذلك القانون التقليدي الحديــث للملكيــة والتعاقد، تقع عند نقاط متوســطة مختلفة بطول هذا الطيف التخيلي. وبالتالي فهنا، كما هي الحال في كل مكان، يجب أن يعوض الأفــراد، بالطريقة التي يربطون بها بين التحكم في الذات وبين الارتباط، ما لم توفره السياسة والقانون حتى الآن كتنظيم للحياة الاجتماعية.

ليس تألق ما يفترض أن يكون وجودا موحدا مستبطنا للعالم الظاهراتي هو ما يلهم هذه الاستجابة لليقظة، كما يلهم النسخة المعاصرة من مذهب انقراض الذات؛ بل هو الحب الحقيقي، حب الناس الفعليين، المُعطى والمتلقى.

يبدو الآن حب العالم كتدفق لهذا الحب الإنساني؛ كما لو كانت نافورة أفلوطين تتدفق رأسا على عقب، من مخلوق خفي في الأعلى، إلى العالم الظاهر في الأسفل. أما الآن، على أي حال، فالنافورة تتدفق من الجانب الأيمن إلى الأعلى؛ فحب العالم هو الضوء الخافت للهب أكثر سطوعا، هو الحب الإنساني.

إن أولى الاستجابات المعاصرة الثلاث لحالتنا من الجهل والفنائية لا تعدو كونها نسخة معاصرة من المذهب القديم لانقراض الذات؛ فهي تترجم معتقدات الفلسفة الدائمة، التي دعمت ذلك المذهب تقليديا، إلى مفردات تسر الآذان المعاصرة. أما الاستجابة الثانية، تلك المتعلقة بالتمرد الرومانسي الدائم ضد البنى، فتظل واقعة تحت الديموقراطية وعلى هيئة وجهات نظر سياسية وأخلاقية، أي الطرق السلبية التي كانت موجودة دائما، كهرطقة، ضمن أديان العالم العظيمة المنادية بالخلاص الشخصي. وبالطريقة نفسها، فإن الاستجابة الثالثة - يقظة الذات - يمكن النظر إليها كتتمة، من دون الخلفية اللاهوتية، لبعض المعتقدات الأخلاقية والسيكولوجية الأكثر تميزا لقصة الخلاص.

وفي الصورة التي جرى التعبير بها عنها هنا، قد لا تبدو يقظة الذات أكثر من مسيحية من دون السيد المسيح أو الكنيسة. وفي هذا الصدد، فهي تُشبه كثيرا من أفكار القرون الخمسة الأخيرة في الغرب، كتوهج لاحق للمسيحية، تستمد من علاقتها المتناقضة وجدانيا إيمانا مفقودا، أي قدرا من القوة يمكنها أن تتمتع به. ولأن كثيرين كانوا وثنيين عندما صرحوا بأنهم مسيحيون، أصبح البعض مسيحيين عندما تحولوا إلى وثنيين؛ فكانت لحظة ردتهم هي ساعة هدايتهم.

وعلى أي حال، فمن المؤكد أن شيئا لا ينتج الآن، فيما يتعلق بالبصيرة أو العمل، من الحقيقة المحدودة لهذه الملاحظة النَسَبية genealogical: هل التعاملات بين الله والإنسانية، التي لم يعد فيها المرتدون المهتدون

قادرين على الإيمان، هي المستودع الذي لا غنى عنه للحقيقة الأكثر أهمية بشأن أنفسنا؟ أم هل تمثل وجهة النظر هذه محاولة لتزويد أسس تقع خارجنا لما لا يمكن أن تكون له أسس سوى في داخلنا؟

كتوجه للحياة، يجب على مذهب يقظة الذات أن يزكي نفسه بقوته الخاصة. لا أجادل هنا عن استدلال من البراغماتية المردكلة، أكثر من احتمال كون إعادة توجيه الديموقراطية الاجتماعية نتيجة لتلك الفلسفة. لا يقوم الموقف الفلسفي إلا بربط وتعميم التبصرات والدوافع الناشئة من هذه الحقول المختلفة للتجربة؛ ويعيد إليها ضوءا منعكسا عنها هي في معظمه.

كيف يمكننا إنجاز هذا العمل الآن؟ لقد فقدنا الإيمان الذي ألهم وجهة النظر هذه بشأن الذات وتأليهها، وواسينا أنفسنا بأننا في خسرانه كنا في الحقيقة نعيده إلى الحياة ثانية، لكننا لم نستطع التأكد من ذلك. في كل مكان حولنا، رأينا فكرة أن كل شيء يمكن أن يكون مختلفا من حيث المبدأ، مقترنا بالإحساس بأننا لا نستطيع أن نغير أي شيء مُهم بأي صورة؛ ومن ثم فإن الانتصار على الجبرية necessitarianism بدا خادعا. لقد شهدنا الأفكار الثورية للغرب وهي تطعن حتى الموت المذاهب الرئيسية للحضارات الأخرى، التي بقيت فقط كدعائم أو مستحاثات. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الأفكار المنتصرة عن التحول الاجتماعي والشخصي، بعد أن أضرمت النار في العالم من خلال الثورة أو أخضعته من خلال الملكوت، كانت قد بدت حينئذ، في لحظة انتصارها، كما لو أنها تذبل وتموت؛ ولذلك فقد أصبح حوار التقاليد الفلسفية الرئيسية للبشرية ملتقى للأموات. لقد عمدنا إلى إثارة الإرادة المحولة من خلال القصص الملحمية عن التقدم الحتمي استنادا إلى فرضيات لم نعد قادرين على الإيمان بها.

وعلى أي حال، فقد تعرضنا للرفض باستنتاج أن كل ما تبقى لنا هو أن نغني في أغلالنا، وأن نسحر أنفسنا، وأن نجرب الملذات الخاصة، وأن نعيد اختراع الخُلُق القديم للصفاء. وهنا سيعني الإبعاد التهكمي الاستسلام والموت. كانت أمامنا على الدوام الصيغة الأخلاقية الدائمة لحضارتنا، التي جعلت منها روايات القرنين التاسع عشر والعشرين الوميض الأخير لضوء ذاوٍ: أنت تغير نفسك، على الرغم من أنك لا تستطيع تغيير العالم؛

والسـبيل لتغيير نفسـك هي أن تحاول تغيير العالم - عالمك أنت - على الرغم من أنك لا تسـتطيع تغييره. قلنا إن هذه المعتقدات حقيقية، وأردنا اكتشـاف طريقة الفعل التي تؤكد حقيقتها وطريقـة التفكير التي تُجَنبها مظهر السخافة.

يقظتا الذات

تسـتيقظ الذات مرتين. الأولى تأكيد الوعي، ومن خلال الوعي، تأكيد الشخصية المتميزة. ونحن نؤكد الوعي بالدخول بالكامل في تجربة الحياة الواعية. إن الدخول إليها بالكامل يعني توسـيعها، وتمديد حدودها. وعلى أي حال، فهذا التمديد يؤدي إلى تجربة معاكسة، من فقدان الوعي والهوية المتميزين. ولشعورنا بالذعر، فنحن نتراجع حينئذ إلى قلعة الذات الواعية، متمسـكين بقوة ووضوح جديدين بما خاطرنـا بفقدانه. ويتمثل التناقض المحـوري لليقظة الأولى للذات في أننا يجب أن نخاطر بفقد الإحسـاس بالذات، أي باسـتحواذنا على الوعي، وتمسـكنا بتميز الشخصية، لإعادة توكيدها بصورة أفضل.

قليلون هم المفكـرون في تقليدنا الغربي الذيـن قاموا، مثل أفلوطين، باستكشاف هذا التناقض. وعلى أي حال، فطوال قرون، مثل ذلك موضوعا مألوفا للمناقشة بين فلاسفة الهند القديمة.

هنـاك اتجاهان يمكننا فيهمـا أن نمدد ونخاطـر بتجربتنا للوعي بالـذات، ففي أحد الاتجاهـين، ندخل بصورة أكثر اكتمـالا إلى حياة جسـدنا الخاص، والـذي يتوقف عن أن يبدو غريبا بالنسـبة إلينا؛ إذ يصبح الوعي خريطة مفصلة لحالاتنا الجسمانية من الألم، أو البهجة، أو الإدراك، ويتحـول العقـل إلى ما اعتقد سـبينوزا (*) أنه كان كذلك دائما، أي فكرة الجسـد. وكلما ازداد اكتمال تماثُل الوعي مع الجسـد، بتعقب أخلاطه humors وتغيراته عن كثب ورفع الشـبكة المطلقة التي نفرضها عادة على الإدراك، ازداد حجم خسـارة الإحساس بالتميز. إن العالم الظاهر برمته، وذاتنا المتجسدة بداخله، يبدأ الآن بالانحلال إلى

(*) Spinoza: باروخ اسبينوزا (1632 - 1677)؛ فيلسوف ولاهوتي هولندي [المترجم].

وهج غامض، أو شفق من الإحساس بالذاتية المتميزة التي دعمناها ما بقينا، متيقظة ومسلحة، ضمن حصن الوعي، ونحن نراقب الجسد والعالم بقلق ومن بُعد.

وفي اتجاه آخر، نحن نترك هذا الحصن لأجل ضربين من الاستغراق: الاستغراق في نشاط ما، تجري معايشته على أنه مستحوذ تماما إضافة إلى كونه مبررا لذاته، والآخر استغراق في رؤية للعالم الظاهر حولنا، تتم معايشتها باعتبارها كافية للفت انتباهنا.

بوساطة أول هذين الضربين من الاستغراق، نستسلم إلى عمل يُسكن لفترة كل تململنا وقلقنا. وفي الاستسلام له، على أي حال، نحن لا نشعر بأي ضجر لأنه يبدو كبيرا بما فيه الكفاية لشغل كل حياتنا الواعية مادمنا نقوم به. وتتغير تجربتنا مع الزمن، فنخضع للحركة والتحول، ما يجعل الإحساس بالزمن حقيقيا. ومع ذلك فإن الزمن كانحدار - لا يمكن السيطرة عليه - نحو الموت، والذي يُعلق ظاهريا.

وبوساطة الثاني من نوعي الاستغراق هذين، نجد عيوننا مفتوحة على العالم الظاهراتي، الذي يظهر لنا وكل اختلافاته وتألقه مبرزة كما لو أننا في حلم. وهو يستحوذ على انتباهنا بالكامل إلى درجة أنه لا يبقى شيء من هذا الانتباه، كبقية من الشك، والسخط، والارتياب.

يفضي كل من نوعي الاستغراق هذين إلى الخارج، وكلاهما يمثل تحسينات على تجربتنا الرئيسية للوعي بالذات وبالاختلاف، ومع ذلك فكلاهما يهدد أيضا ما يحسنه، مما يقوض وضوح الحد الفاصل بين الذات وما يقع خارجها، ويضعف التيقظ للمسافة التي تعتمد عليها تجربتنا للوعي.

ومن الهبوط إلى الجسد والصعود إلى نوعي الاستغراق هذين، نحن نتراجع، مذعورين ومعززين، إلى جدران الذات المحمية. وهذا الخروج والرجوع، وهذا التوسيع والتضييق، وهذه الحركة اللانهائية بين المستويات المختلفة للوعي هي اليقظة الأولى للذات، يقظة على تجربة الشخصية المتميزة والروح المتجسدة. وهي تحدث تحت ظل مزدوج، ظل الحاجة إلى التعامل مع الناس الآخرين، وظل الحاجة إلى القبول بالبنية المنظمة للمجتمع الذي نجد فيه أنفسنا.

ونظرا إلى احتياجنا إلى الآخرين في كل شيء، من الرزق المادي للحياة إلى تأكيد إحساسنا بالذات، مع خوفنا منهم باعتبارهم تهديدات لوجودنا المستقل، نحن نتحرك بصعوبة بين القُرب والاتقاء. وفي العادة، نحن نستقر على مسافة متوسطة غير محددة المعالم.

وبالاعتـــراف بأن تنظيم المجتمع يعني ببســـاطة الإيقاف المؤقت لمعركة مـــا أو احتواءهـــا، التـــي قد تبدأ ثانيـــة في أي لحظة - وهـــو تنازع حول شروط ادعاءات الناس بعضهم على بعض - نحن نسعى إلى دعم القواعد، والأولويـــات، وفنون الأدب التي تمحو من الحياة الاجتماعية بعض تياراتها المستبطنة من الهمجية والخطر.

إن اليقظـــة الثانية للذات هي أن نكتشـــف داخل أنفســـنا الطلب على اللانهائـــي، على المطلق. وبمجرد اكتشـــافه، فهو لا يقاوم؛ ويجب أن يُعاش بالفعل. وتعمل المعايشة على تغيير معنى كل شيء جربناه قبل ذلك. وبالتالي فإن اليقظة الثانية تمثل ثورة في تجربة الوعي والاختلاف.

وهي تحدث في بادئ الأمر على شـــكل بعـــض التوقفات وتغيير الاتجاه فيمـــا يتعلق بالتجارب المميزة لليقظـــة الأولى. وبمجرد أن نفهم طبيعة هذه التوقفات وتغيرات الاتجاه، يمكننا أن نرى كيف أن حدوثها قد يدعمه انتشار بعض المعتقدات عن الشـــخصية والمجتمع، وكيف أن التعبير عنها قد يتطلب إحداث تطورات في الفكر وفي السياســـة. إن اليقظة الثانية ملازمة لتاريخ الديموقراطية وكذلك لتقدم تبصرنا بالتغييرين الاجتماعي والشخصي.

ثمة حدثـــان مرتبطان يقعان فـــي الأصل من اليقظـــة الثانية للذات. أحـــد الحدثين هو اكتشـــاف اغترابنا عن العالمـــين الاجتماعي والطبيعي، ولامبالاتهما أو مناهضتهما لخاصيتنا من اللانهائية، وبمعنى آخر، اكتشاف الزيد excess على الظروف والبنية.

نحـــن كائنات طبيعيـــة، وقدراتنا علـــى التجاوز تُؤذن بهـــا خصائصنا الطبيعية، بداية من لدونة الدماغ. وعلى أي حال، فالطبيعة، التي لا يمكننا معرفتها إلا بوســـاطة تخطٍ هـــش ومؤقت لقدراتنا على اســـتبصار عالم أعمالنا الخاصة، لا تُبالي بجهدنا لجعل أنفســـنا أكثر ربانية، وتحكم علينا بالإحباط والانحلال.

ونحـــن كائنات اجتماعية، يتعين علينا التعبير عن قدرتنا على التجاوز في ممارســـة قوة لتحدي وتغيير السياقات الراســـخة للحياة والفكر إذا أردنا أن نعبر عنها مطلقا. وفي وســـعنا أن نعبـــر عنها بقدر يزيد أو ينقص. وعلى أي حال، فليســـت هناك ثقافة أو مجتمع وجد حتى الآن قد اعترف أبدا أو رعى هـــذه القدرة بما يكفـــي لتبرير قيامنا بإلقاء أســـلحتنا. وبالتالي فإن التباعد عـــن الطبيعة وتحويل المجتمع يمثلان الأجوبة التـــي لا غنى عنها فيما يتعلق باكتشاف اغترابنا.

أما الحـــدث الآخر الذي يقع في أصل اليقظة الثانيـــة للذات فهو إقرارنا، بجانب اغترابنا عن العالمين الطبيعي والاجتماعي، بالطبيعة اللانهائية لاشتياقنا إلى الناس الآخرين. فنحن نطلب منهم، من بعضهم، أكثر مما يمكن لأي إنسان أن يعطي لآخر: ليس فقط الدعمان المادي والأخلاقي فقط، بل القبول والتطمين المطلـــق بأن هناك مكانا لنا فـــي العالم باعتبارنا الأرواح المتجســـدة والكائنات المتجاوزة للســـياق التي نحـــن هي حقا. وبالتالي، فكل شـــيء يمكننا أن نمنحه بعضنا لبعض يدل ضمنيا على وعد لا يمكن لأحد أن يحافظ عليه.

إن الحـــل الوحيـــد، كما نعلم، هو ممكـــن بالكاد فقط: الحـــب، كما يُفهم باعتباره تخيل وقبول الشخص الآخر، كما هو ذلك الشخص عليه الآن وما قد يصير إليه، ليس كإســـقاط لحاجتنا، الحب الذي يُمنح بحرية وبالتالي يُرفض أيضـــا بحرية، والذي لا يكتمل إلا عندما لا يكون ملوثا بإحســـان الحامي على المحميين، والذي يخترق بصورة غير مســـتقرة روتينات الحياة المشتركة ويذوي مع ابتعاده من الحقل الجوهري للقاء الشخصي إلى الحياة الأكبر للمجتمع.

إن الحدثين الواقعين في أصل اليقظة الثانية للذات يشكل أحدهما الآخر. نحن متباعـــدون عن العالم الطبيعـــي والاجتماعي الذي يُرهق جهودنا لتطوير أنفســـنا، والاعتراف بعضنا ببعض، ككائنات قادرة على تخيـــل وقبول بعضها البعض. نحن يطالـــب بعضنا البعض بما يبدو أن الطبيعة والمجتمع ينكرانه علينا.

يمكـــن أن تحدث اليقظة الأولى للذات في أي مكان وأي زمان، في أي مجتمع وثقافة. أما اليقظة الثانية للذات فهي اكتشـــاف واضطراب أيضا، اكتشـــاف ســـر لا نهائيتنا واضطراب الترتيبات والمعتقدات التي تخفيه أو

تقمعــه. وبرغم أنه يمكن تصوره مســبقا في أي مــكان وأي زمان كنبوءة، فإن حدوثه المنتظم في الحياة الإنســانية يمثــل إنجازا جماعيا بالإضافة إلى كونه فرديا. وهو لا يزدهر إلا في حقل أُعِد بوســاطة إعادة بناء الفكر والمجتمع. وهو ليس معجزة؛ بــل هو إنجاز. ويمثل تقدمه جزءا كبيرا مما يبرر مشروع التجريبية الديموقراطية ومبادئ البراغماتية المردكلة.

متطلبات اليقظة الثانية

كيــف يجب أن يعيــش الناس الذين تمثل لهم هــذه اليقظة الثانية للذات مثالا هاديا؟ في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، علينا أن نســتخدم التكرار، المتجسد في الممارسة الموحدة وفي الماكينات، لإفساح مجال زمني لما لا يمكن تكراره حتى الآن. وبالتالي ففي الحياة الأخلاقية، علينا أن نستخدم الترتيبات المعتادة – أي الفضائل – لكي نكون أنفسنا عن طريق تجاوز أنفسنا.

هناك ثلاث مجموعات من الفضائل: تلك المتعلقة بالارتباط، والتطهير purification، والتأليه. تتعلق فضائل الارتباط والتطهير بجانبين مختلفين من تجربتنا الأخلاقية. وهي واقعة في المســتوى نفسه، وهي تكمل وتتمم إحداها الأخرى. أما فضائل التأليه فتقع في مســتوى آخر، وهي تستلزم اليقظة الثانية للذات، وهي تغير تجربة ومغزى الفضائل الأخرى.

إن فضائــل الارتبــاط – أي الاحترام، والتســامح، والإنصاف – تتعلق بالطريقة التي يتعامل بها بعضنا مع بعض. وفي شــكلها الأولي، غير المُعاد بناؤه، فهي تحقق هذا التعامل من دون الاســتفادة من اكتشــافات اليقظة الثانية. تســتند هذه الفضائل إلى مقــدرة على كبح تمركزنا الذاتي، الذي يســتعبدنا بينمــا يضطهد الآخرين: هي تحيزنا مــن حيث وجهات النظر والمصالــح. إن الاحترام هو الاعتراف الفردي بإنســانيتنا المشــتركة، أما التســامح فهو القيد الذي نفرضه علــى التعبير عن وجهات نظرنا وتبرير مصالحنــا، بحيث يمكن للآخرين امتلاك المســاحة اللازمــة للتعبير عن آرائهم وتبرير مصالحهم، في حين أن الإنصاف هو معاملة الناس الآخرين بالمعايير التي تخفض ســعر الإخضاع وتبدد الشــخصية والذي يجب على كل منــا أن يدفعه للارتباط بالناس الآخرين. إن التعامل بإنصاف يعني أن

يســاهم المرء بأقصى ما يمكنه لتحقيق هذه الغاية، بالنظر إلى ما يمكننا وما لا يمكننا فعله وتغييره هنا والآن.

إن فضائل التطهر - أي البساطة، والحماس، والانتباه - تتعلق بصعود الذات أثناء يقظتها الأولى. وهي تعد أو تُدرك الأشكال التوأمية للاستغراق، المميز لهذا الصعود، في النشاط المستغرِق تماما أو في تلقي العالم الظاهر. إن البساطة هي إزالة الفوضى، وخصوصا فيما يتعلق بالارتباط بالأشياء، وتقليص الدفاعات. وهي تُعد صعودنا بنزع ســلاحنا وبتركيزنا في الوقت نفســه، أما الحماس فهو استعداد المرء لوهب نفسه إلى نشاط ما، والذي بمجــرد أن يُرى أنه لا ينتهك فضائل والتزامات الارتباط، فهو يســتغرقنا لفترة من دون بقية أو تحفظ ويبدو أنه ســرمدي ما دام موجودا. والانتباه هو الاتجاه إلى العالم الظاهر، المتلقى في الإدراك والمتمثل في العقل، ككل متعدد الأجــزاء لكنه مترابط تماما، ومفعم بالاختلاف والتألق. وبرغم أن الانتباه قد يبدو ســلبيا بقدر كون الحماس نشطا، فإن فينومينولوجية كل من هاتين التجربتين تكذب هذا التباين الظاهر. وفي الحماس، نستشــعر الإحساس بالاعتقال، وفي الانتباه بتحسين وتوسع الوعي، ويتمثل منتجهما في تجربة عقل لا يُفقد فيه شيء.

أما فضائل التأليه - أي الانفتــاح على التجارب الجديدة والانفتاح على الشــخص الآخر - فهي المصادر التي ننشدها والغايات التي نتحرك نحوها أثناء اليقظة الثانية للذات. ومن خلالها، نحن لا نصبح آلهة لكن أكثر ربانية، ونحقق اللا نهائية بداخلنا. وهي متعلقة بعضها ببعض؛ فكل منها يُعدنا للآخر بصــورة أفضل. ومن بين الأهداف الرئيســية للثقافة التجريبية والسياســة الديموقراطية هو أن تمنحنا فرصة أفضل لمعايشتها والربط بينها.

يُظهر الانفتاح على الجديد العلاقة الحقيقية بين الإنسانية الفردية أو الجماعية وبين السياقات المنظمة للمجتمع والثقافة: أنها متناهية بالنسبة إلينا وأننا لانهائيين بالنســبة إليها. وباعتبارها أكثر من تلك البنى المعيبة، والقابلة للإصلاح، والمشــروطة، والعابــرة التي هي عليه حقا، فهي تصبح أصنامــا. وعندما تصبح أصناما، علينــا أن نحطمها لمنعها من امتصاص الحياة التي تعود إلينا باستحقاق.

يتحقق الانفتاح على الشخص الآخر بأكمل صورة في الحب الشخصي، أما في صورته الأكثر انتشارا والأضعف، فهو يصبح الثقة العليا التي تعتمد عليها ممارسات التعاون التجريبي. وعلى أي حال، فإن تعميم مثل هذه الثقة بين الغرباء لا يمكن إنتاجه بواسطة تغيير الموقف بمفرده؛ فهو يتطلب أيضا تغيير الترتيبات والمواهب بصورة متوافقة مع الخطوط التي استكشفناها في موضع سابق: وبالتالي، ومرة أخرى، الارتباط بين تقدم الديموقراطية ونجاح اليقظة الثانية للذات.

تعدل ممارسة فضائل التأليه مغزى ومحتوى فضائل الارتباط؛ وهي تحول الاحترام إلى الحنان أو المشاركة الشعورية (غير الملوثة بالمواريات المدافعة عن ذاتها للإحسان المستبد)، والتسامح إلى التضحية بالذات، والإنصاف إلى الرحمة. وهي تحول أيضا التجربة – المحورية لفضائل التطهير – المتعلقة بفقدان الذات لاستعادتها بصورة أفضل. أما صعود الذات، من خلال البساطة، والحماس، والانتباه، فيمر الآن بعملية إعادة توجيه حاسمة؛ فبدلا من الابتعاد عن المشاكل للعثور على رباطة الجأش، تبحث الذات عن المشاكل لاكتشاف، وتوكيد، والتعبير عن لا تناهيها هي.



13

الفلسفة: ما بعد العلم الفائق والاعتماد على النفس

عادة ما كانت الفلسفة إمّا علما فائقا Superscience أو اعتمادا على النفس Self-Help. وفي أغلب الأحيان، كانت اعتمادا على النفس متنكّرا على هيئة علم فائق.

وبالعلم الفائق أعني زعم المعرفة العامّة والتأسيسية، الأكثر شمولا من المعرفة العميقة لكن المغلّفة التي يمكننا اكتسابها حول مفاهيمنا الخاصة، والأكثر أساسية من المعرفة غير المعصومة والمبهمة التي يمكننا تحقيقها من خلال العلم. إنّ فكرة أولانية primacy الشخصي على اللا شخصي، في المعرفة وكذلك في القيمة، مميتة بالنسبة إلى زعم العلم الفائق.

«ليست الفلسفة فرعا علميا بين فروع أخرى، ولا فرعا رئيسيا؛ بل هي الخيال في حالة حرب، تستكشف ما لا تسمح الطرق والخطابات الراسخة بالتفكير فيه ولا بقوله»

المؤلف

وبالاعتماد على النفس أعني بالتحديد ما تصفه الكلمة عادة في سوق الكتب: تعليمات تتعلق بكيف يمكن أن تكون سعيدا وناجحا في عالم يسمح لنا بقدر قليل من السيطرة على الظروف المحدِّدة لحياتنا.

إن تخفّي الاعتماد على النفس كعلم فائق هو عرض صيغة لكفاحنا مع القَدَر والحظّ، وكذلك مع القيد الاجتماعي والانقسام الداخلي للذات، في صورة خطاب متعلق بالحقيقة المطلقة أو المعرفة السامية. وهذه الرابطة بين ضرورة الحياة ورؤية العالم هي العلامة المميزة للتجربة الدينية. إنّ طَمر الاعتماد على النفس في العلم الفائق هو ادّعاء الفلسفة القيام بمهمة الدين، وهو ادّعاء لا يمكن للفلسفة الإيفاء به إلا بشكل ناقص للغاية، وحتى حينئذ فليس إلا بواسطة المخاطرة بأعظم الإسهامات التي كانت قادرة دائما على تقديمها للإنسانية، والتي يمكنها الآن تقديمها للديموقراطية.

إنّ الشراكة بين العلم الفائق والاعتماد على النفس قديمة، وأحد أكثر نماذجها تحققا بالكامل هو فلسفة الفترة الهلينية (*) وعلى أي حال، فقد حققت الآن أهمية جديدة وخاصّة عبر توليفة من نقص الإيمان بالله والكفاح للإيمان بالناس العاديين. لا يمكن إلا تشديد الرغبة في وريث للدين بفعل صعوبة الإيمان الديني العلني، كما أن العقيدة الديموقراطية لاختراع الذات الفردية والجماعية زادت القيمة الموضوعة للأفكار التي تُخبرنا بصورة جازمة بكيف وفي أي اتّجاه يمكننا إعادة اختراع أنفسنا.

إن تنفيذ خطة إسناد الاعتماد على النفس على العلم الفائق يعاني، على أي حال، من عيب قاتل. ليس هناك علم فائق، أو على الأقل ليس واحدا يمكن للفلسفة أن تأمل ترسيخه. عندما ننظر إلى ما وراء التجربة العادية للتوجيه فيما يتعلق بالاعتماد على

(*) Hellenistic: الفترة الهلينية (323 ق.م — 27 ق.م): الفترة الممتدة من وفاة الإسكندر المقدوني إلى ارتقاء الإمبراطور أغسطس عرش روما، وقد تميزت هذه الفترة بهيمنة الممالك الإغريقية - المقدونية في الشرق، وبروز سلطان روما في الغرب [المترجم].

النفـس، علينا أن نبحث عن الإلهام حيثمـا أمكننا أن نجده: ومن ثم، في الفنّ والأدب، في الدين والسياسـة، في المباهج البسـيطة والصراعات الكبرى، في الإحباط والتحرّر من الأوهام.

إن تضـاؤل أملنا في تضمين الاعتماد على النفـس في العلم الفائق يهدّد بترك الفلسـفة من دون وجهة نظر داعمة لمهمتها. وإذا فشـل هذا الأمل بما فيه الكفاية، لا يتبقى شـيء للفلسـفة سـوى صورة زائفة عن الفكرة القديمة للعلم الفائق. وهنا تصبح الفلسـفة شُرطة للفكر، تُحاول أن توضّح المفاهيم التي أصبحت الآن فارغة من المرجعية وتنظيم الطرق التي سُـلب الآن منها المقصِد. تقدّم هذه العملية الشرطية خدمة لا يهتمّ أحد باستخدامها، وسـرعان ما يجد ممارسوها أنفسهم لا يتحدثون إلا بعضهم إلى بعض.

هناك شـيء يمكن، ويجب أن، يُستنقذ من حطام الادّعاء بوجود علم فائق ومن فشـل زواج العلم الفائق بالاعتماد على النفس. يجب ألا نبدو مُجبرين على الاختيار بين فكـرة العلم الفائق والاعتقاد بأن كلّ المعرفة هي مجرّد معرفة متخصّصة فـي مجال معيّن. وبمجرد أن نفهم ماهية الخيار الثالث ـ كونه طريقة للتفكير ليست هي العلم الفائق ولا الاعتماد على النفس ـ سنكون قادرين على استخدامه للمساعدة في تنوير وحتى إلهام ممارسـاتنا المتعلقة بإعـادة اختراع الذات الفرديـة والجماعية. وسنجد فيها أداة قويّة لتجنّب التحنيط الشخصي والوثنية المؤسساتية. وسـتخدمنا باسـم الديموقراطية في جهودنا للعيش من أجل المستقبل كطريقة معيّنة للعيش في الحاضر، باعتبارنا الكائنات المتجاوزة للسياق التي نحن هي.

إن الفلسـفة التـي توقّفت عن التعلل بأمل إسـناد الاعتماد على النفـس إلـى العلم الفائق توجـد في الحالات العمليـة لمجال مهني في سـلام مع موسـوعة المجالات المتخصّصة في النظام الجامعي. وعلى أي حال، فلإيجاد شيء مفيد لعمله، والهرب من عمل الشرطة الفكرية التي تسـتحق السـخرية منها، وإنقاذ اللؤلؤة العقلانية في المحارة الباطنية لزواج العلم الفائـق بالاعتماد على النفس، وتطوير

برامج فكرية مثل تلك الملخّصة على هذه الصفحات، لا تستطيع الفلسفة أن تتعايش بسلام مع هذه المنظومة من المعرفة المتخصّصة، فيتعين عليها أن تُخلّ بالسلام.

في النظام الجامعي، يتماسك كلّ من المجالات المتخصّصة بواسطة صمغ مزدوج: مادة بحثية معرّفة كمجال معيّن من الظواهر، وممارسة تحليلية وجدلية، ويتمثل غرور الأساتذة في أن المادة والطريقة تسيران معا بصورة طبيعية، فهم يعتقدون أنّ طريقتهم في التفكير والمجادلة تتلاءم بأفضل صورة مع المجال الذي يساعد على تعريف فرعهم العلمي، برغم أنّها قد تنطبق أيضا على الظواهر المتعلقة بالمجالات الأخرى. وعلى سبيل المثال، قد يفكّر عالم الاقتصاد في أنّ تخصصه يتمثل في كل من دراسة الاقتصاد والتفكير كاقتصادي، مما يعني أن يفكّر وفقا للممارسة التحليلية التقليدية التي تم تدريبه عليها. وبمجرد أن يصبح واثقا من امتيازات هذه الممارسة، فمن المرجح أن يبدأ تطبيقها على المجالات المجاورة، مثل السياسة أو علم النفس. وعندئذ فقط يبدأ الزواج القسري بين الطريقة والمادة في الانحلال.

إن الرغبة في التعامل مع الطرق السائدة في كلّ فرع علمي كأنها جوهرية لمادة البحث ومعبّرة عن مظهر فريد وباقٍ من الفهم الإنساني ليست أكثر ضررا في أي مجال منها في دراسة المجتمع والثقافة، لأنها تكون هناك أقرب احتمالا لحرماننا من المعرفة العميقة والتحوّلية التي يمكننا تمنّي تأمينها حول الإنسانية وإبداعاتها. فقط بواسطة النصر المؤلم للرؤية على الطريقة، أي التدمير الدوري للطريقة من أجل تعميق الرؤية، يمكننا أن نتمنّى تحسين البصيرة. وفي غياب هذا الضغط، يبقى الفكر معرّضا لخطر مستمر لأن يتعرض للإغواء بواسطة الدافع للبس بين أعرافه وبين الحقيقة، وبين الواقع وبين الضرورة. وحينئذ فقط بعض الثورة غير المتوقّعة توقفنا فجأة وتوقظنا على أقصى حدود فهمنا. تؤدي مثل هذه المقاربة لتطوير المعرفة إلى إفساد فهمنا وتفشل في إنصاف قدراتنا المحدّدة لإنسانيتنا من المقاومة، والتجاوز، والسمو.

أما كون هـــذه العيوب تُريك تفكيرنا حتى فـــي العلوم الطبيعية فمن الممكن إظهاره بالمســـار النمطي لأحد الاختصاصيـــين الأكاديميين؛ فهو يتقـــن في المراحـــل المبكّرة من تدريبه جهازا تحليليـــا وجدليا، وبعد ذلك يصرف معظم حياته المهنية اللاحقة في تطبيق الماكينة التي يتم تحسينها ببطء ولكن من دون تحدٍ على مادّة متغيرة. وهو نوع من استســـلام الروح للبنية، أو الموت البطيء والمتكرّر، الذي نخضع كلنا له. والفلســـفة حينئذ هي الشـــريعة المتحـــرّرة، القوية، لأنهـــا لا تتحدث من النجـــوم لكن من الداخـــل، والمدافعة عن الرؤية ضدّ الطريقـــة الحصرية وعن الروح ضدّ البنية الراســـخة. وهي البقية المتخلفة عن العمل الجماعي المنظّم للعقل، والبقية المنقِذَة لأنها غير مُســـتوعَبة جيدا ومقاوِمة للاســـتيعاب. وتعمل أفكارها العامّة في خدمـــة تحريضها لثورات معيّنة. وهذه القوّة المتبقية والتي لا يمكن احتواؤها من الإخضاع هي ما يبقى من المشـــروع المُخزي لوجود علم فائق فلسفي.

إن الخيـــال، كما تتذكّر، ليس مَلَكة منفصلـــة للعقل، بل هو العقل نفســـه كما يرى في جوانبه الأقلّ حوســـبة والأقلّ صيغية. وليســـت الفلسفة فرعا علميا بين فروع أخرى ولا فرعا رئيسيا، بل هي الخيال في حالة حرب، تستكشـــف ما لا تسمح الطرق والخطابات الراسخة بالتفكير فيه ولا بقوله. أما إذا كانت هذه الخطابات والطرق لا تفكّر فـــي، ولا تقـــول، مثل هذه الأفكار، لأنه لا يمكن فـــي الحقيقة أن يتم التفكيـــر فيها وقولها، أم فقط لأنه لا يمكن التفكير فيها وقولها حتى الآن، فـــإن ذلك مـــا يجب أن يكون دائما أحد الاهتمامات الرئيســـية للتفكير الفلسفي.

تبقى الفلســـفة أكثر إخلاصا لهذه المهمّة وأكثر فائدة بالنسبة إلينا عندما يشنّ العقل المسلّح هذا الكفاح في روح الحروب الشاملة للقرن العشـــرين، وليســـت الحروب المحدودة للقرن الثامن عشر. إنّ الهدف المميز لمثل هذه الحرب الشـــاملة فـــي الفكر هو تطوير طريقة للتفكير والفعل باســـتخدام الحقيقة الأهمّ حول أنفســـنا: امتلاكنا لفائض من التجربـــة غير المفســـرة والقـــدرات المُهدرة على البنـــى، ومن التنظيم

والفكر، التي من شـــأنها أن تحتوينا، تمنح البراغماتية المردكلة وسيلة متميّـــزة لهذه الغاية، فهـــي تريد تطوير طريقة التفكيـــر التي، ولأنها تمنح تعبيرا مباشـــرا لقدراتنا المتبقية، أي مخازننا الســـرية للانهاية، ثبتت فائدتها في كلّ شـــيء يؤنّسن العالم ويؤلّه الإنسانية. إنّ الطريقة الأساســـية للحرب الشـــاملة هي التعبئة الإجبارية والانتقائية للطرق والخطابات المتوافرة، والمضطربة كما يلائمنا نحن وليس هي، من أجل غايـــة قول قطعة صغيرة مما تعتبره متعـــذر الوصف، وفعل قليل مما تفترض أنه مستحيل.

لأي غرض إذن يمكننا أن نســـتخدم الفلســـفة؟ في المقام الأول، يمكننا أن نســـتخدمها لإجراء تغيير جذري في الفـــروع العلمية كما يتم تنظيمها والتمييـــز بينها بواســـطة التنظيم المهني للمعرفـــة المتخصّصة. ومن هذه الناحية، فهي تعمل كترياق ناقص للمعتقدات الخرافية.

وفي المقام الثاني، يمكننا أن نستخدمها لتنوير ممارساتنا من اختراع الـــذات الفرديـــة والجماعية. أما كيف يمكنها أن تنـــوّر كلا من جهودنا الجماعية لتمكين الإنســـانية من خلال التقدّم المـــادي والديموقراطية وتجاربنـــا الفردية فـــي المغامرة الأخلاقية، فقـــد كان موضوع الفصول الأربعة الســـابقة من هذا الكتاب. وعند اســـتخدامها بهذه الطريقة، لا تطرح الفلســـفة برامج شـــاملة من أجل إصلاح المجتمع أو إعادة توجيه الوجـــود. كما أنها، على أي حال، ليســـت مقتصرة على تقويض ســـبل الإجحـــاف الفكرية التـــي تثبّط وتضلّـــل كفاحنا لبناء الـــذات الفردية والجماعية، بل إن لها رســـالة. وتتمثل الرســـالة في أنّنا يجب أن نعيش من أجل المستقبل كطريقة محدّدة للعيش بصورة أكثر اكتمالا وأكثر كلية في الحاضر، من دون أن نستسلم، بعيون متيقظة تماما. وهذه الرسالة، المنقولة في لغة تخص زمنا معيّنا، هـي ما يبقى بحق من فكرة الفلســـفة كتمرين في الاعتماد على النفس.

تتعارض هذه الفكرة عن مهمة الفلسفة مع تباين آخر يرتبط بالتباعد بـــين الاعتماد على النفس وبين العلم الفائق، لكنه يختلف عنهما: مقارنة هيـــوم Hume بين تدمير العادات الاجتماعيـــة والأعراف العقلية تحت

ضغط عقل واثق من قدرته على فك مغاليق أســرار العالم والرغبة في تقبّل حُكم الأعراف والعادات من أجل الاســتمرار في العيش والتواصل بصورة أفضل. إنّ الأمل بالنسبة إلى المعرفة من وجهة نظر النجوم، غير المحدودة بظروف أيّ عامل إنســاني، ينشــأ عن الفكرة الخاطئة القائلة بأن هذه الظروف ليســت ســوى حجاب علينا أن نخرقه من أجل رؤية العالم كما هو عليه حقا.

يــؤدّي ادّعاء البصيرة المطلقة إلى تعارض المســلّمات الاعتباطية مع الشــكوكية الذاوية، مما يقوّض الأعراف والعادات التي تشكّل، بالنسبة إلينــا جميعا «الملاط الاجتماعي والعقلــي للكون». عندما يتوقّف ضبط البصيرة التأملية من قبل ممارســات العلوم الطبيعية وربطها بأدواتها، فهــي تصاب بالهذيان، ونحن نهرب من هذا الهذيان بإعادة التعاطي مع النــاس الآخرين في العالم الاعتيادي والتقليــدي الذي بدا وكأن تأملنا الميتافيزيقي قد خلّصنا منه. وحينئذ ســتكون النتيجة الثمينة للتفلسف philosophizing ســلبية ليس إلا؛ ففي أثناء زياداته، قد يســاعد على إسقاط الخرافات التي تقف كعقبات غير ملموسة للتحسين الاجتماعي والأخلاقي للإنسانية.

وهذا التباين المفترض، بنتيجتــه المحافظة المنظورة المتكرّة كرصانة وواقعية، يســتند إلى إنكار فكــرة العقل، والــذات، والمجتمع التي مثّلت الفكــرة المحورية لهذا الكتاب. ولأن ســياقاتنا تجعلنا من نحن، ولأننا لا نســتطيع أبدا تمنّي التحرّك في فضاء معدوم السياق فوقها، أو أن نرى بصــورة غير متوقعــة بعينى الله، علينا في الحقيقــة أن نتخلى عن تلك الرحلة التي تنتهي بالهذيان.

إن الاستســلام للعــادات والأعــراف، على أي حــال، لا يمثل إهانة لادّعاءات الاتّصال والارتباط أقل مما تمثله الرغبة في إدانة ممارساتنا الاجتماعيــة والعقليــة من وســط هذياننــا التأملي. يمنعنــا مثل هذا الاستســلام من اعتراف بعضنا ببعــض كالكائنات الأصليــة المتجاوزة للســياق التي نحــن عليها في الحقيقة أو يمكننــا أن نصبح إياها؛ فمن المســتحيل أن تكون محترما من دون أن تكون محطّما للأصنام. وليست

هناك مشــاركة في الحياة الاجتماعية تسمح لنا بالعيش كما نحن عليه حقــا، والتي تتجاهل الطريقــة التي تصبح فيها قدراتنــا على التجاوز منطمرة في تجاربنا المتعلقة بالاتصال، وليســت هناك مشــاركة في أي عالم اجتماعي تتوافق مع صعودنا الفردي والجماعي، والتي تتوقّف عن البحــث عن طريقة لجعل الجانب الثاني من العقل - أي قدراته المتعلقة بالمبادرة اللاصيغية، واللانهائية التكرارية، والمقدرة السلبية - مُبرزا في تجربتنا الاجتماعية العادية.

إن محصلــة إحباطنا من نتائج هذياننا التأملــي يجب، إذن، ألا تكون الاستســلام للســياق الراســخ للنظام والمُعتقد كما لو أنّ أحلامنا المفرطة ليســت لها نتائج تتعلق بإعادة صنع عالمنا. بوســعنا أن نغيّر السياق، وفي الحقيقــة، يمكننــا أن نغيّر بمرور الزمن - الزمن السِّــيَري وكذلك الزمن التاريخي - من طبيعة علاقتنا بجميع السياقات.

ويمكننا عمل ذلك بإصلاح جميع مؤسساتنا وممارساتنا بحيث يمكننا أن نوجد بإخلاص أكبر في العالم، عالمنا، وخارجه في الوقت نفســه، أو - لو أردنا اســتخدام عبارة مقدّسة hallowed - بحيث يمكننا أن نوجد في العالم من دون أن نكون منه.

وهــذه الحالة الثالثة - الحالــة الواقعة فيمــا وراء كل من الهذيان والاستسلام - هي حالة الفلسفة والإنسانية. ومن هذا المنظور، فأن تكون فلســفيا وأن تكون إنسانيا هو الشّيء ذاته. إنّ الفرضيات الأكثر أهمية لهــذه الحالة هــي حقيقة الزمن، عند فهمها كتحويــل للتحوّل، وقابلية تعديل المحتمل التي لا تُجعل ملموسة ومحدّدة إلا بواسطة ترجمتها إلى خطوات قادمة، ولانفادية قدراتنا بفعل الاتجاهات المحدودة لوجودنا.

تحدّد المواقف المصاحبة لهذا المركز الثالث سلســلة من الطموحات من أجل تحويل الإنســانية. وهي تدفعنا إلى إعادة النظر في، وإعادة صياغة، فضائــل الاتّصال والتطهير في ضــوء فضائل التأليه، وهي تتطلّب إفراغا هو أيضا انفتاح، وهي تصف اتّجاها لتطوير التجربة الأخلاقية للبشــرية فــي ظل حكم الديموقراطية والتجريبية؛ وهي تَعِد بســعادة لا تعتمد على أي وهم ولا تتطلّب أي لامبالاة.

قـــد يدّعي البعض بأنه حتى إذا كان مبدأ هذا الكتاب يعرض علينا ما نحتاج إليه، فهو لا يعرض علينا ما نريد. نحن نريد مواســـاة لآلام الوجود ولفراغ المعنى والغرض الذي يكتنـــف حياتنا الذاوية من كل الجهات. ماذا سنســـتفيد من أن نصبح أكثر ربانية في المقـــدرة وفي التحكم في النفس إذا كنا في الحقيقة لســـنا الله، بل كائنات محـــدودة وفانية محكوم عليها بالانحطاط والموت، ومحرومة من اســـتبصار لغز الوجود؟ وإذا كنا ننحدر نحو نهاية تُريكنا قبل أن تُحطّمنا، فما الخير في تسريع السرعة المحسوسة لاستعراضنا السخيف هذا؟

إن هذا الاعتراض، على أي حـال، يخطـئ في فهم الرســـالـة. فنحـن لا نعيش لكي نصبح أكثر ربانية، بل نصبح أكثر ربانية لكي يمكن أن نعيش، ونحن نتوجه إلى المســـتقبل لكي نعيش في الحاضر. أما الممارســـات التي نخترع فيها أنماط المســـتقبل المختلفة فتُسقط فوقنا عاصفة من النيازك غير المحسوســـة، كما أن الأخطار التي تُخضعنا لها هذه الممارســـات، أي الصدمات، وصنوف الأذى، والمباهج، تضرب وتُحطّم الدروع التي نحتضر جميعـــا داخلها ببطء. وهي تمكّن كلا منّا من العيش في الفعل وفي العقل حتى يموت على حين غرة.

وهي تفتحنـــا على الظواهر وعلى الناس من حولنا، وتعيدنا إلى الآنية النبوئيـــة التـــي فقدناها منذ مدة طويلة، وتمكننا مـــن رؤية الآخرين ليس كرمـــز في مخطوطة جماعية مقيّـــدة لم نكتبها والتـــي يمكننا أن نفهمها بالـــكاد، ولكـــن كالكائنات الأصليـــة المطلقة التي يعرف كلّ منّـــا أنّه منها. وهي تســـمح لنا بسيطرة أكبر على أنفســـنا ككائنات لا يمكن لظروفنا أن تســـتنفدها مطلقا. وفي جميع هذه الطـــرق، فهي تدفعنا إلى المواجهة مع الحقيقة كما هي ظاهرة، هنا والآن.

والتناقـــض الحيوي لوجودنـــا وتفكيرنا هو ما ننمّيـــه بقوة ونراه في السياق، إلا أنه يتوقّف ببطء عن الحياة وعن الفهم إذا فشلنا في الصراع ضـــدّ أوجه القصور التي يفرضها الســـياق. وعندما نموت هذه الوفيّات الصغيـــرة، فـــإن الظواهر والنـــاس الآخرين يبتعدون عنـــا، ومن ثم فإن تراجعهم يتنبأ بإفنائنا.

وبالتالــي علينا أن نعجّل ونوجّه الاختراع الدائم للجديد، بحيث يمكننا إسـقاط اسـتبداد الموتى على الأحياء وتوجيه عقولنـا بصورة أكثر حرية واكتمـالا نحـو الناس والظواهر المحيطـة بنا. إنّ مسـتقبل التخيّل، مثل مسـتقبل الديموقراطيـة، يكمن في أن نخلق لنا فـي المجتمع وفي الفكر فرصة أفضل لاستعادة هؤلاء الناس وتلك الظواهر.

التخيّل فوق المسلّمة (الدوغما)، والتعرضية فوق الصفاء، والطموح فوق الالتزام، والكوميديا فوق التراجيديـا، والأمل فوق التجربة، والنبوءة فوق الذاكرة، والمفاجأة فوق التكرار، والشـخصي فوق اللا شـخصي، والزمن فوق السرمدية، والحياة فوق كلّ شيء.



الاستطراد الأول

الطبيعة في مكانها

في بادئ الأمر، كنا نحتاج إلى الطبيعة بشدة لدرجة أننا عبدناها. أما الآن، فنحن نحتاج إليها بصورة أقل فأقل. ليس بوسعنا إلغاء نتائج هذا التحرّر؛ فلا يمكننا أن نتحرك إلى الأمام، أبعد وأبعد عن الحاجة التي استحوذت علينا ذات مرّة، نحو الحرية التي تُربكنا الآن.

تمثل الحضارة الترياق لاعتمادنا على الطبيعة. وعلى أي حال، فطوال معظم فترات التاريخ الإنساني بقينا عرضة للقوى الطبيعية خارجنا وداخلنا، لدرجة أنّنا واصلنا تصوير ما هو إلهي على صورة القوى الطبيعية التي تُمسك بنا في قبضتها. كان هذا الإحساس بالضعف، والخوف، والمهابة مرعبا، لكنّه لم يكن مأساويا. لقد وجدنا مهلة

«.. نحن لسنا آلهة، فقط أنصاف آلهة، أقوى من أن نكون لا مبالين، وأضعف من أن نتخلى عن ممارسة امتيازات سطوتنا على أشكال الحياة، أو حتى الكائنات غير الحية التي تتشارك معنا في عالمنا»

المؤلف

في قدراتنا على الاختراع. ومن خلال اختراع المؤسســات والماكينات، بدأنــا نتغلّب على قلة حيلتنا. وبالاعتــراف بأنّ عقولنا يمكنها تجاوز أجســادنا الضعيفة وظروفنا المذلّة، وصلنــا إلى تصوّر إله هو، مثلنا، يسمو فوق الطبيعة.

ونتيجة لهذا التنامي في القدرات، تفكّكت تجربتنا مع الطبيعة إلى أربع قطع، تتسم كلّ منها بموقف متميز تجاه العالم الطبيعي وبصراع مميّز بين التطلّعــات. ومن بين هذه الأجزاء الأربعة لتعاملاتنا المعاصرة مع الطبيعة، واحد فقط يحمل العلامات المبكّرة لاحتياجنا ورعبنا؛ ويتســم واحد آخر فقط من الأربعة بكونه تراجيديا.

أولا، هنــاك بهجة البُســتاني؛ فنحن نتعامل مع الطبيعة كاســتعداد للهــروب من النزاع والكفاح من أجــل الحرية الجمالية. أما كون موضوع هذه الحرية فيجب أن يكون شيئا وجدناه وليس شيئا صنعناه، فلا يؤدي إلا إلى زيادة سحرها.

لم لا نحوّل أجزاء كاملة من الأرض إلى متنزهات عالمية لمواساة الناس الســاخطين بسبب إحباطات المجتمع؟ نحن نقلق حول كم يمكننا أن نسمح لأنفسنا باقتطاعه من الإنتاج لأجل الاستجمام، ونقوم بقلق بحساب شروط مقايضة ســهول التندرة (*) بآبار النفط أو الأحراش بالورق. إنّ الحقيقة، على أي حال، هي أننا كلما ازددنا ثروة ومهارة ومع استقرار النمو السكاني، أمكننا أن نحوّل المزيد من الأماكن إلى حدائق. ويمكن أن تســاعد أدواتنا الميكانيكية والتنظيمية على عزل جزء من الأرض عن الحيل الأخرى.

ثانيا، هناك مســؤولية المُشــرف. نحــن ننظر إلى أنفســنا كمديرين، مســؤولين عن الأجيال القادمة، لصندوق اســتهلاك المــوارد غير القابلة للتجديــد. ونحن نوازن بين الدعوة إلى الاســتهلاك مقابل واجب التوفير، وهو قلق مبني على وهم. في التاريخ الحديث حتى الآن، لم يسبق للحاجة - أمّ الاختراع - أن فشلت في انتزاع استجابة علمية وتقنية لندرة الموارد، ممــا يتركنا أغنى مما كنّا من قبل. وإذا كان للأرض نفســها أن تُهدر، كنا ســنجد طريقة للهروب منها إلى التخوم الأخرى من الكون، وكنا ســنعود

(*) Tundra: التُّندَرة: سهلٌ أجرد في المنطقة القطبية الشماليّة [المترجم].

لاحقا لزيـارة كوكبنا المهجور والبغيض من أجل إعـادة تخصيبه ومعاودة الإقامة فيه قبل نهايته الملتهبة. هل سـتجفّ المياه؟ هل سينفد النفط؟ من المفيد أن نقلق وبالتالي أن نتعقّل. ومن الحماقة إنكار أنه ليس هناك حدث مثل هذا أثبت حتى الآن كونه نظيرا للإبداع.

ثالثا، هناك عجز المخلوقات الفانية. وهناك جزء صغير فقط من سكان العالم يحتمل الآن أن تهدّده الكوارث الطبيعية التي أرهقت أسلافنا - وهو عدد أصغر إلى حد بعيد من عدد ضحايا أيّ من الأمراض الرئيسية التي مازلنـا مبتلين بها. وحتى الفيضانات والجفـاف بدأت تتخلى عن الرعب الذي تُحدثه بسبب الحذر التقني، والاستبدال التجاري، والهجرة من الرّيف الى الحضر. وهناك، على أي حال، أحد مجالات التجربة الذي نواصل فيه المعاناة كما عانت البشـرية دائما حتى استخدمت العقل لاكتساب الهيمنة على الطبيعة وهو تعاملاتنا مع المرض والموت. ولكوننا مرعوبين ومشـتتي الانتباه، مع شكّنا في كل من قدراتنا الخاصة وفي العناية السماوية، فنحن نحاول معالجة الأمراض التي تبددنا، ونحلم بالحياة الأبديّة.

رابعـا، هنـاك التناقض الوجدانـي للعمالقة. أما وأنّنـا نحتاج إلى الطبيعة بدرجة أقل، فنحن نواجه صراعا نجا منه أسـلافنا العاجزون. وبوسـعنا أن نشكّك في تأثيرات أفعالنا على الطبيعة الحية وغير الحية التي تحيط بنا.

نحن نتسـاءل عما إذا كان علينـا ألا نضحّي برغباتنا الأنانية من أجل مشـاركة شعورية أكثر شـمولية، ومع ذلك فنحن لسنا آلهة، فقط أنصاف آلهـة demigods، أقوى مـن أن نكون لا مبالين، وأضعـف من أن نتخلّى عن ممارسـة امتيازات سطوتنا على أشكال الحياة، أو حتى الكائنات غير الحية، التي نتشارك معها في عالمنا. وهنا، أخيرا، يظهر نزاع لا يمكننا أن نأمل في تسويته، ولكن في تحمّله، وفهمه، وتوجيهه فقط.

أصبحت تجربتنا مع الطبيعة ممزّقة الآن إلى هذه القصاصات الأربع. أين وكيف، وسط الارتباك الناتج، يمكننا العثور على التوجيه؟ ماذا عسانا أن نفعل بانتصارنا الناقص على الحاجة إلى الطبيعة؟ وفي أي اتّجاه يجب أن ندفع تقدّمنا؟ وأي قيود يجب أن نحترم ونحن نفعل ذلك؟

ليست التجريدات الرمادية، الصمّاء لتناقضات التجربة، بل ثمة مفهوم بسـيط، قريب من أرضية التاريخ الـذي أوصلنا إلى قوتنا الحالية، هو ما نحتاج إليه. أما القدرة على البقاء منفتحين على المستقبل - على الأنماط المستقبلية البديلة - فتُثبت أهميتها الحاسمة. لنتدبّر جانبين لوجهة النظر ذاتها، يخاطب أحدهما سـيطرتنا على الطبيعـة الواقعة خارجنا، ويتعلق الآخر بتجاربنا مع الطبيعة بداخلنا.

نحن مضطربون في الطبيعة لأن العقل يكثّف ويركّز انتشـارا للنوعية في الطبيعة؛ فالعقل لا ينضـب وبالتالي يتعذر اختزاله ولا يمكن احتواؤه. وليس هناك سـياق محدود، مـن الطبيعة، أو المجتمع، أو الثقافة يمكنه اسـتيعاب كلّ مـا يمكننا - نحن النوع، ونحن كأفراد - أن نفكّر فيه، ونلمسـه، ونفعله. إن دافعيتنـا، بمـا في ذلك دوافعنا لتأكيد سـيادتنا علـى الطبيعة، تنبع من لانفاديتنا. علينا ألا نقوم، ونحن لا نسـتطيع ذلك غالبا، بقمع المبادرات التي نعزّز فيها سيطرتنا على الطبيعة، باسم البهجة، أو الإدارة، أو التبجيل.

وعلى الرغم من هذا، لدينا مبرر لكف أيدينا من وقت لآخر، وأن نمدد تدريجيا تلك المناطق من الكوكب والأجزاء من كلّ حياة إنسـانية تلك التي خصصناها للأنشـطة المتحررة من طغيـان الإرادة وأوامر المجتمع. وعن طريق تقسـيم وقتنا بين الإخضاع المتواصل للطبيعـة وبين إعادة الالتقاء البسيطة بها، بدلا من محاولة إخضاع البروميثيانية (*) للتقوى، يمكننا أن نحذر من تحويل أنفسنا إلى وحوش همجية.

لنتدبر الآن جانبا آخر من وجهة النظر نفسها. إن مجتمعاتنا وثقافاتنا تجعلنا من نحن. وعلى أي حال، هناك دائما ما هو أكثر فينا - فينا، نحن الإنسانية، وفينا، نحن الأفراد - مما يوجد أو مما يمكن أن يكون فيها.

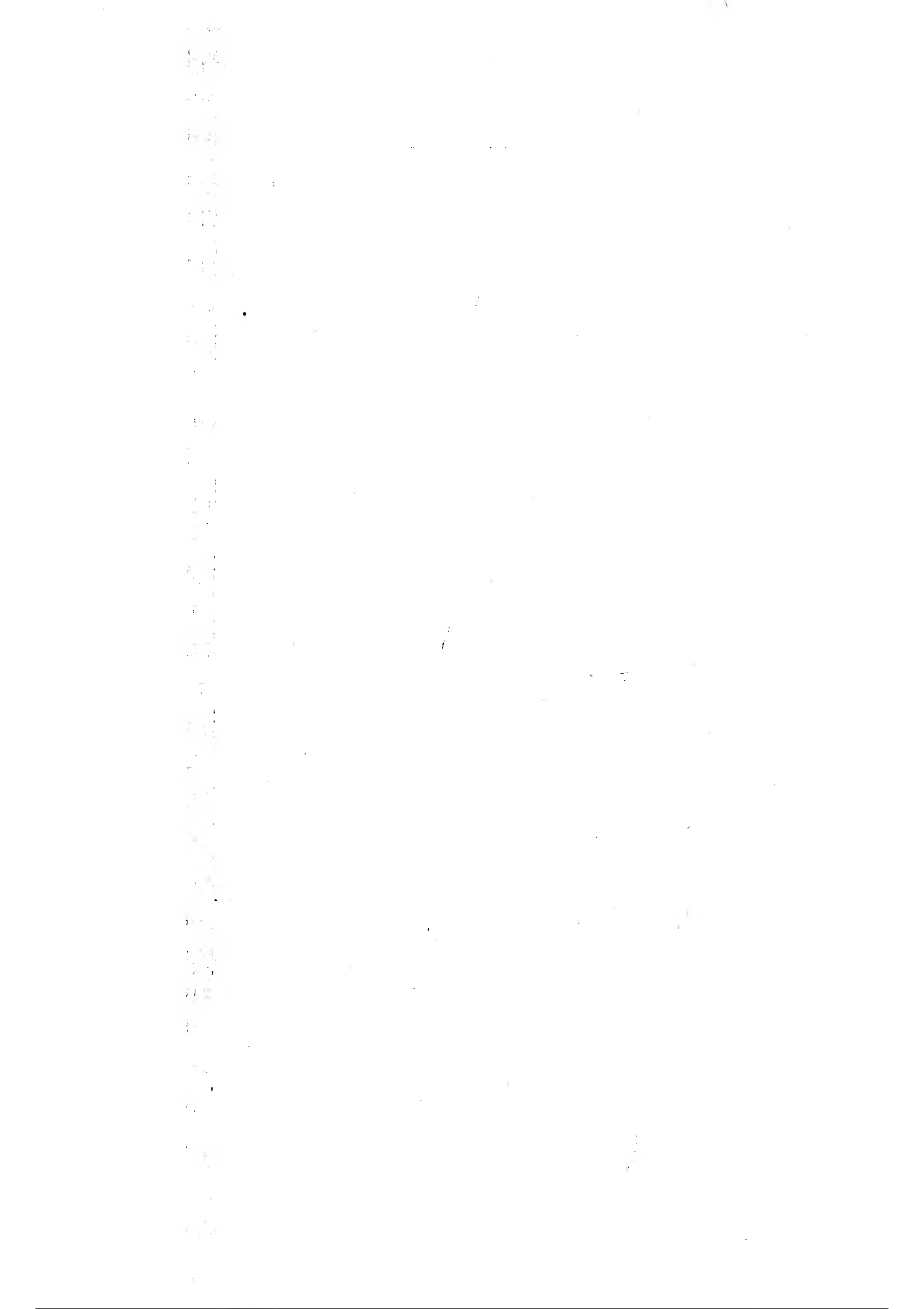
وهي تشكّلنا، بينما نحن نحوّلها - بسهولة أكثر وباستمرار إذا ضاعفت المناسـبات، وقوّت الأدوات، المتعلقة بتجريبيتنـا. ليس لدينا مصلحة أكبر من مصلحتنا في ترتيب المجتمع والثقافة بحيث يتركان المسـتقبل مفتوحا ويدعوان لمراجعتهما الخاصة.

(*) Prometheanism: البروميثيانية: نسـبة إلى بروميثيـوس، في الميثولوجيا الإغريقية، وهو سارق النار من الآلهة ومعلّم البشرية استخدامها. وتمضي الأسطورة إلى أن زيوس - كبير الآلهة - عاقبه بأن قيّده بالسلاسـل وأرسـل إليه نسـرا ينهش كبده، لكن هذه الكبد كانت تتجدد على نحو مستمر، قبل أن ينقذه هرقل في النهاية من هذا البلاء [المترجم].

في ظل الديموقراطية، تكتسب هذه المصلحة أهمية قصوى، لأن الديموقراطية تمنح الرجال العاديين والنساء العاديات، القدرة على إعادة تخيّل وإعادة صنع النظام الاجتماعي. ولهذا ففي ظل الديموقراطية، تتحدث النبوءة بصوت أعلى من الذاكرة؛ ولهذا يكتشف الديموقراطيون أنّ جذور أي إنسان تكمن في المستقبل وليس في الماضي. في أي نظام ديمرقراطي، يجب أن تتحدث المدرسة لأجل المستقبل، وليس نيابة عن الدولة أو الأسرة، بتزويد الطفل بالأدوات التي تمكّنه من إنقاذ نفسه من تحيّزات أسرته، ومصالح الطبقة التي ينتمي إليها، وأوهام عصره.

يمكن لهذه الأفكار أن تنوّر جهودنا لتثبيت الطبيعة بداخلنا، من خلال الهندسة الوراثية. لا شيء يجب أن يمنعنا من التلاعب ببنيتنا الطبيعية، المكتوبة في الشفرة الجينية، لتفادي الأمراض والتشوهات. أما المكان الذي علينا أن نتوقّف فيه فهو النقطة التي يسعى فيها الحاضر لتشكيل بشر سيُنتجون مستقبلا مرسوما على صورته هو. «دع الموتى يدفنوا الموتى» هو ما يجب أن يرد به المستقبل، عبر أصواتنا، على الحاضر. إن ترك المستقبل يذهب طليقا يُظهر أكثر من القوّة، فهو يظهر الحكمة.





الاستطراد الثاني

الشبكة العالمية للفلسفة

«علينا أن نبحث عن المشاكل، علينا أن نكون متعقلين فيما يتعلق بالأشياء الصغيرة، لكي نكون متهورين بصورة أفضل في تلك الكبيرة»

المؤلف

في التاريخ العالمي للفلسفة، هناك عدد صغير من الخيارات الفكرية التي لا تفتأ تتكرر. وعلى أي حال، فإن الطريقة التي تتكرر بها في ذلك الجزء من الفلسفة الذي يعرض التعامل مع كلّ الحقيقة - أي الميتافيزيقا - كانت مختلفة تماما عن الطريقة التي تتكرر بها في الفلسفة العملية التي تتعامل مع الحياة الاجتماعية والفعل الإنساني: السياسة والأخلاق.

في الميتافيزيقا لا يحدث إلا أقل القليل، بل إن ما سيحدث كان سيكون أقل لولا تأثير قوتين اثنتين. تتمثل القوة الأولى في أنّ الفلاسفة مختلفون، في المزاج والظروف، حتى قبل أن يشرعوا في التفكير، وأنّهم موجّهون بفعل الطموح

وكذلك بواسطة الحماس لتعميق الاختلافات بينهم. أما القوة الثانية، فقد تمتّعت بأهمية متزايدة خلال القرون القليلة الماضية، وهي أن العلوم الطبيعية تتغيّر. يجب أن تتكيّف الميتافيزيقا لمثل هذا التغيير مالم يكن بوسعها إجبار العلم على المراوغة، الأمر الذي يمكنه القيام به تقريبا. ولأن قليلا جدا هو ما يحدث في الميتافيزيقا، يمكن للميتافيزيقيين أن يقنعوا أنفسهم أحيانا بأنّهم اكتشفوا، بشكل نهائي، أكبر قدر من العالم يُمكن للعقل الإنساني أن يُدركه، وهو ما يعنون به عموما ذلك الجزء الأكثر أهمية من العالم.

في الفلسفة العملية للسياسة والأخلاق، هناك قليل من المواقف الفكرية، التي تم تطويرها في مفردات مختلفة، مثّلت بدورها الجزء الأكبر من أشد الأفكار تأثيرا. وعلى أي حال، هناك كثير مما يحدث، أو يمكن أن يحدث، وأحيانا بسرعة جدا. إن صراعا بين المواقف الفلسفية الذي قد يبدو في بادئ الأمر غير قابل للحل، يتم في الحقيقة حلّه في اتّجاه معيّن، بتوجيه الفكر إلى سياق من التغيير التراكمي بدلا من التكرار أو التذبذب السرمدي.

لقد انتظم تاريخ الميتافيزيقا حول محور جوهري وحيد يتعلق بالبدائل الفكرية. وتتعلق هذه البدائل بعلاقة الوجود بالمظهر، وبالتالي أيضا بعلاقة الوجود بالمعرفة. نحن أكثر معرفة بالتعبير عن المواقف البديلة الرئيسية في فئات تقليدنا الفلسفي الغربي، ولقد تعلّمنا أولا من الإغريق القدماء تلك الكلمات التي نسميها بها. وعلى أي حال، فلديها مقابلات قريبة في الفلسفة الهندية والصينية وكذلك في كتابات الفلاسفة المسلمين الذين طوّروا فكر الإغريق القدماء بطرق مختلفة عن تلك التي ترسّخت في أوروبا القرون الوسطى والحديثة.

في إحدى نهايتي هذا المحور، تقع فكرة أن العالم الظاهر للاختلاف والتدفق ليس حقيقيا، على الأقل ليس في النهاية؛ فهو ظاهرة إضافية epiphenomenon: ناتج صنعي لإدراكنا للعالم. والوجود واحد. مادمنا حقيقيين، فنحن نشكّل جزءا منه. أما نظرية العالم الظاهر، في تنوعه وتحوّله، فهي - في هذا الوصف - مجرد وهم. ويمكننا أن ننقذ أنفسنا من

هذا الوهم بالتعلّق بما أسميته في مقطع سابق واسمه ليبنيتز، أي الفلسفة الدائمة. وتعرض المبادئ الأخلاقية التي وضعها سبينوزا نسخة من وجهة النظر هذه تحاول فهم نتائج العلم المبكّر - الحديث.

وعند نقطة أبعد بطول هذا المحور، في اتّجاه التقبّل الأكبر لحقيقة العالم الظاهر، يقع مذهب النماذج البدئية الخفية. إن نظرية أفلاطون للأشكال (كما استكشفها بارمنيدس) (*) تبقى هي المثال الكلاسيكي. وهناك تراتبية لأشكال الوجود. وتُظهر اختلافات وتحوّلات العالم الظاهر مجموعة متنوعة من الأصناف الطبيعية أو الأنماط الأساسية؛ ويكمن أصل كلّ منها في النماذج البدئية. وكلما كان الوجود حقيقيا أكثر، كان أقل ظهورا، وكلما كان أكثر ظهورا، كان حقيقيا بدرجة أقل. أما المعرفة الحقيقية، التي لا يمكن اكتسابها إلا بتكلفة باهظة، فهي معرفة النماذج البدئية الخفية لكن الجمعية، وليست تعبيراتها الغامضة والعابرة في العالم الظاهراتي.

وإذا تحركنا أكثر في اتجاه محاولة للمحافظة على المظاهر، نحو ما قد يبدو النقيض المتطرف لمذهب أحدية الوجود، فسنجد أنّه ليس متطرفا كما توقّعنا. أما الشخص الميتافيزيقي ككائن واقعي، والمصمّم على التمسّك بشدّة بعالم الأشياء الظاهرة، فيحتاج بطريقة ما إلى المظهر في البنية إذا أراد كسب صفقة على الحقيقة التي يسعى إلى دعمها. وعن طريق عمل ذلك، يصبح أقرب ما يكون إلى مبادئ الواقعية البديهية التي كانت دائما بمنزلة الشريك التجاري لهذا الموقف الميتافيزيقي، فهي تمده بالمعتقدات وتستقبلها منه.

وفي غياب مثل هذه البنية تحت سطح المظهر مباشرة، سيحلّ العقل عالم المظاهر إلى لا اختلاف in-distinction؛ وسيفتقر إلى الوسائل التي تمكنه من عرض الظواهر والأحداث الفردية تحت ضوء بنية مطلقة بعينها. ونتيجة لذلك، سيبدأ بفقد الوضوح فيما يتعلق بالحدود الفاصلة بينها. وأثناء غوصه في الجليد الهش، سيخاطر جهد المحافظة على

(*) Parmenides: بارمنيدس (515 - 450 ق.م)؛ فيلسوف إغريقي ينتمي إلى المدرسة الإيلية Eleaticism، قال إن تعدّد الأشياء الكائنة ليس إلا مظهرا لحقيقة أزلية مفردة، واضعا بذلك المبدأ الشهير «الكل واحد» [المترجم].

المظاهـــر بالتحوّل إلى نقيضه المفتـــرض، أي مذهب أحدية الوجود. وقد ظهـــرت مثل هذه الظاهرة المتطرفة من وقت لآخر في تاريخ الميتافيزيقا، لكنّهـــا لم يســـبق أن نجحت في منـــع جهد المحافظة علـــى المظاهر من الانقلاب على نفسه.

تمثّل حلّ هذه المشـــكلة في تاريخ الفلسفة في العديد من التقاليد والحضـــارات المختلفة في التوقّـــف قبل خطوة واحـــدة من الخطوة الأخيرة. يتخيّل الميتافيزيقي أنّه تحت ســـطح المظاهر مباشرة توجد بنيـــة لأنواع الوجود؛ وأنه من المشـــتمل في تلـــك البنية مجموعة من النظاميـــات التـــي تحكم تحقّق الأصنـــاف في الظواهـــر والأحداث الفردية. أما الشـــكلية المادية hylemorphism التي نادى بها أرسطو - أي مذهبه حول الشـــكل والمـــادة - كما عرضها فـــي كتابه المعنون «الميتافيزيقا»، فهي المثال الأكثر شهرة لمثل هذه البنية، كما أن مذهب كون كلّ صنف يهتمّ بتطوير البراعة المتأصلة فيه هو الحالة النموذجية لمثل هذه النظاميات.

وعلـــى أي حال، فهـــذا الحلّ يخلق مشـــكلة أخرى؛ فـــإذا كانت بنية الأصنـــاف ونظـــام تحقيقها ليس ظاهرة، فكيف يمكننـــا منعها من إبقاء الحقيقـــة المطلقة للوجود الفردي بعيدة عن متناولنا فحســـب؟ إنّ الفرد هو الجائزة - ليس فقط الشـــخص الفردي ولكن أيضا الظاهرة الفردية أو الحـــدث الفردي - وعلـــى أي حال، فإن الفرد، كما يذكّرنا أرســـطو، يفـــوق الوصف. لنفترض أننا نُدرك خـــواص الظاهرة الفردية أو الحدث الفردي بتضمينها في قائمة طويلة من الأنواع: سيُخرج كلّ نوع أكثر قليلاً مـــن خصوصية الحدث أو الظاهرة. وفي النهاية، على أي حال، ســـيبقى المخصوص حدًّا بعيد المنال.

نحـــن نخاطر بالموت عطشـــا لأجل الشـــيء الحقيقـــي، مع تمديد مفاهيمنا المفعمـــة بالأفكار إلى الحقائق التي تبقى بعيدة عن متناولها. ومن هذه المشكلة الثانوية ومن المخزون المألوف من الحلول المجرّبة وغير الحاســـمة لها، تظهر مجموعة مألوفة من النزاعات في التاريخ العالمي لهذا الخيار الميتافيزيقي.

إن العالِم الطبيعـــي، أو عابد العلوم الطبيعية، قد يحاول الهرب من هذا القَدَر - أي الفشـــل فـــي الوصول إلى بقيّة الخصوصيـــة في المخصوص - عـــن طريق القيام بخطوتـــين اثنتين. أولا، قد يُصرّ على أن ينســـب لمفاهيم وأصنـــاف علمه حقيقة غيـــر خلافية؛ وقد يفكّر بهـــا كتخمينات ومجازات، تبررهـــا التدخّلات والتطبيقات التي تنوّرهـــا، أقل من التفكير بها كجزء من أثاث الكون. ثانيا، يمكنه أن يطرح البقية المخصّصة لما هو ظاهر - أي الجزء الذي يفشل في أن يلتقط من قبل الأصناف التي يقسّم فيها العالم، وبواسطة العلاقات الشـــبيهة بالقانـــون للفعل ورد الفعل التي يدّعي الكشـــف عنها - باعتبارها بقيّة غير مهمة، أو ناتجا ثانويا عن زواج الضرورة بالمصادفة.

وعلـــى أي حال، لا يمكننا إلا عن طريق الهلوســـة أن نخطئ في أفكار العلم باعتبارها بنية العالم. إن ما يبدّد هذه الهلوســـة ويعيدنا إلى حيرتنا ليس اعتراضـــا ميتافيزيقيا؛ بل هو تاريخ العلم. إن الأفكار العلمية تتغيّر، وذلـــك بصورة جذرية أحيانا. ويســـتنزف تدميرها بصـــورة دورية قدرتنا على إقناع أنفســـنا بأنّها الطبيعة ذاتها وليســـت من بنات أفكارنا. ولكوننا محرومين من الهلوســـة المواســـية، نجد أننا بعنا بسعر بخس، مقابل سلع مزوّرة، الاشتياق لأن ندرك في العقل تفاصيل العالم الظاهراتي.

إن تكـــرّر هذه البدائل الفكرية في تاريخ الميتافيزيقا هو من الشـــمول والاســـتدامة بحيث لا يمكن اختزاله إلى قـــوّة التقليد والتأثير. إن ما قاله كانط Kant عـــن تناقضات المنطق ينطبق أيضا على هذه الأحجيات: أنها ناتجة عن تجاوز للعقل. بيد أن هذا التجاوز، على أي حال، ليس ضروريا. ويمكننا أن نوقفه، ولذلك علينا أن نقوم بذلك.

من الأفضل أن تســـمّى الميتافيزيقا بالميتا إنســـانية metahumanity؛ فطموحها الســـري يتمثل في أن نرى أنفســـنا من الخـــارج، من بعيد ومن أعلى، كأنّنا لسنا أنفسنا بل الله. لكننا، على أي حال، لسنا الله.

لا يمكننا البدء بتأليه أنفسنا، قليلا قليلا، حتى نعترف بهذه الحقيقة.

إنّ إجحـــاف المذهب الطبيعـــي - أي الرؤية من منظور النجوم - هو بداية المشاكل التعجيزية والبدائل غير المرضية التي اكتنفت أفكارنا الميتافيزيقية حول علاقة الوجود بالمظهر.

أما التاريخ العالمي للفلسفة العملية فيعرض موقفا مختلفا تماما؛ فهنا أيضا نجد ذخيرة صغيرة من المشاكل والحلول المتكررة. لكن شيئا ما، على أي حال، يمكن أن يحدث، وقد حدث بالفعل، والذي يغيّر كلّ شـيء. ليس للفكـر السياسـي والأخلاقي حاجة إلى الميتا إنسـانية، وقد ثبت أن هذه الحقيقة هي خلاصهما.

إنّ السـؤال المحوري في النظرية السياسية هو: ما الذي يسبب، ويجب أن يسـبب تماسـك المجتمع، مما يمكّن الرجال والنساء من التمتّع بمنافع الحيـاة الاجتماعية؟ هناك حلان مقيّدان: وبسـبب تطرفهما وتحيّزهما، يتضح أن كلا منهما غير كاف. وعلى الرغم من هذا، يحتوي كلّ منهما على العناصر التي يجب أن تُستخدم من قبل أي تسوية تتم في الفضاء الأوسط الكبير الذي تحدّده مثل هذه الحلول المتطرّفة.

عند أحد الحدّين، تتمثل إجابة السـؤال فـي الإجبار، المفروض من أعلى. وعنـد الحدّ الآخر، تتمثل الإجابة في الحـبّ، الممنوح من الناس بعضهم إلى بعض.

أما الحاكم، فبعد أن اكتسـب القوّة، فسـيضع حدا للصراع الذي لا يلين من قبل الكلّ ضدّ الكلّ. وسـيحاول، إلى أقصى حد ممكن، تحقيق احتـكار للعنـف، ويمكنه حينئـذ أن يعرض على المجتمـع خيره الأكثر أساسـية - أي الآمن - الذي لا يمكن للناس من دونه السـعي لتحقيق جميع أنواع الخير الأخرى.

وعلى أي حال، فسـرعان ما سيكتشف من يجلب السيف أنّه يحتاج إلـى أدوات إضافية لكي يحكم. بادئ ذي بـدء، فلكي يعزّز حكمه، عليه أن يحطّم كلّ التنظيمات المتوسّـطة لمجرد أنها مُنافسـة لسـلطته، ومن ناحية أخرى، فما لم تصبح القوّة سـلطة، باكتسـاب الشرعية في نظر المحكومين، فسـيبقى التمرّد دائمـا وفي كل مـكان. وعاجلا أم آجلا، سيستسلم الخوف للطموح.

وإذا لـم يكن الإجبار كافيا، فلن يكون الحبّ كذلك. ويمكن أن يرتبط الناس بعضهم ببعض بكل من المشـاركة الشـعورية والارتباط الشهواني، وتكمـن الصعوبة هنا في ضمان كل من ثبات وانتشـار هذه القوة. فهي

تتذبـذب، ومع تحرّكها عبـر فضاء اجتماعي أكبر، فهـي تضعف. وهنا تتحول المشاركة الشعورية الموهنة إلى ثقة، فيما يصبح الارتباط الجنسي إخلاصا أو ولاء.

الإجبار والحبّ كلاهما غير كافيين. وكلاهما، على أي حال، من الدعائم الضرورية للارتبـاط الاجتماعي. وكلاهما دافئ، ومن ثم يجب تبريدهما. في الفضاء المتوسّـط الأبرد للحياة الاجتماعية، نجد قانونا وعقدا. يتحوّل العنف القسري إلى الضمان المتأخر والمطلق للممارسة المؤسّساتية والنظام القانونـي. أما الحبّ، عندما ينتشـر ويتغلغل، فيلقـي بظلاله على إيماننا بعضنا ببعض، وخصوصا على القدرة على الثقة بالغرباء بدلا من اقتصارها على الأعضاء الآخرين لجماعة تربط بينهم قرابة الدم.

إنّ حكم القانون وتجربة الثقة بين الغرباء، يدعمهما في النهاية الإجبار المنظّـم والحبّ المنتشـر، وهما من الأدوات الثـلاث الضرورية للمحافظة علـى الترابط الاجتماعي. أو هذا ما تعلّمناه فـي التاريخ العالمي للنظرية السياسـية. وهما أداتان تتسـمان بالهشاشـة. أما الطرق المختلفة لفهم هشاشتهما، وتعويضها، فتفسّـر العديد من الخيارات الرئيسية في تاريخ الأفكار السياسية.

يصبح القانون أكثر ضرورة كلما ازداد اختلاف الناس بعضهم عن بعض، وازداد مدى الاختلافات التي يخلقونها. وعلى أي حال، فإذا أصبحت مثل هذه الاختلافـات المتعلقة بالتجربة، والاهتمام، والقيمـة، والرؤية هائلة، فسـتنهار القاعدة المشـتركة التي يمكن مـن خلالها للقانون أن يفسّـر، ويفصّـل، ويطبّق. وحيثما تبلغ الحاجة إلـى القانون أقصاها - في وجود تباعد جذري بين التجربة والرؤية - تكون فعاليته في أدنى مستوياتها.

ومن الناحية الأخرى، لا يمكن للثقة أن تسـتغني بسهولة عن الروابط المُقرّة - في الحقيقة أو في الخيال - بالدمّ. وعندما تسـتغني عنها، فمن المرجح أن تكون هذه هي الثقة المنخفضة المطلوبة، على سـبيل المثال، من قبل الشـكل التقليدي لاقتصاد السـوق - وهو شـكل مبسّط للتعاون بين الغرباء - وليسـت الثقة العالية، المطلوبة كخلفية لأكثر الممارسات تقدما، والمتمثلة في التعاون والتجريبية التعاونية.

ولذلك يجب أن يضاف شـيء ما إلى حكـم القانون وإلى الثقة الدنيا. وهـذا العنصر الثالث هو التقسـيم الاجتماعي للعمـل، الذي يزوّده نظام تراتبي من الطبقات أو الطوائف. ولا يكفي أن تسـتحضر الحقائق العنيفة لمجتمـع الطبقات؛ بل يجـب أن تغلّف في أفكار مُطهِّرة ومُقدَّسـة. هناك مفهوم واسـع الانتشار مفاده أنّ المجتمع يقسّـم طبيعيا وفقا للطبقات أو المراتب، والتي تتشـكّل بفعل توزيع الأقدار الاجتماعية والأهليات الفردية عند الولادة. وهذا الاعتقاد، الشائع بين الشعوب الهندو - أوروبية القديمة، بوجود تقسـيم طبيعـي للمجتمع إلى ثلاث مجموعات رئيسـية - واحدة منوطة بالاسـترضاء والإرشـاد، والثانية بالقتال والحكم، والثالثة بالعمل والإنتاج - هو المثال التاريخي الأكثر أهمية على مثل هذا المفهوم.

يجب تزويد تفسير لسبب وجوب تقبّل الحدث الظاهر للولادة في طبقة اجتماعيـة معينـة، بامتيازاتها أو أوجه قصورهـا الموروثة، ولماذا يجب أن يُنظر إليه على أنه يشـير ضمنا إلى توزيع طبيعي للمواهب اللازمة لعمل كلّ من الطبقات الاجتماعية. وعلى سبيل المثال، فإن موقع كلّ شخص في مثل تراتبية الولادة هذه قد يتحدّد بواسطة ما حققه كلّ منهم، أو فشل في تحقيقه، خلال حياة سابقة.

إن التراتبية الخارجية للطوائف والطبقات تدعم، وبالتالي تستمد العون من ترتيب داخلـي للعواطف: التنظيم الصحيح للملـكات المختلفة للروح الإنسـانية، مع هيمنة المنطق على الصراع، حيث يسـتمد الصراع طاقته من الشـهوة والقوة الجسـمانية، أما التنافر الاجتماعي والخلل الأخلاقي فيتغذيان أحدهما على الآخر.

إن الطـرق المختلفـة التي فيها القانـون، والثقة، وتقسـيم العمل المرتبط بالطبقات يمكن، ويجـب، أن تكون مترابطة، مقابل الخلفيتين السـرمديتين للإكـراه والحـبّ، تولّد الذخيـرة المألوفة للمشـكلات والمواقف في تاريخ الأفكار السياسية في جميع أنحاء العالم. وجميعها تبدو مشـابهة، في طبيعة، ولكن ليس فـي محتوى، تاريخ الميتافيزيقا: مجموعة صغيرة من المخـاوف والأفكار المُعاد توحيدها إلى ما لانهاية مع اختلافات بسيطة.

وهي تبدو على هذا النحو فقط حتى يتغيّر كلّ شيء. وما يغيّر كلّ شيء في التاريخ العالمي للفكر السياسي هما تطوّران مرتبطان: وكلّ منهما، في الوقت نفسه، هو تغيّر في أفكارنا الاجتماعية وتحوّل في الترتيبات العملية للمجتمع.

إن التطوّر الأول الذي يغيّر كلّ شيء هو الزعزعة البعيدة عن الكمال والناقصة لفكرة مجتمع الطبقات: أي وجود تقسيم اجتماعي تراتبي للعمل، أقرّته الضرورة الطبيعية، إن لم يكن من قبل سلطة مقدّسة، بيد أن الاختلافات بيننا، على أي حال، تفشل في المرور بجميع المراحل، فالتنظيم الطبقي للمجتمع - والذي، في شكله المعاصر الموهّن، لا يزال يُكرّر بواسطة الانتقال الوراثي للأفضليات الاقتصادية أو التعليمية من خلال العائلة - ليس، وفقا للفكرة الجديدة، حقيقة طبيعية أو ثابتة. ويعتمد محتواه في أيّ زمان كان وفي أيّ مكان بعينه، على طبيعة المؤسسات الراسخة والمعتقدات السائدة.

إن الاختلافات الهائلة في حجم وكذلك في اتّجاه المواهب بين الأفراد يجب ألا تتجاوز الاعتراف بإنسانيتنا المشتركة وبواجب الاحترام المتساوي الذي يؤدي إليه هذا الاعتراف. علينا ألا ننكر أو نقمع، عن طريق الفشل في تقديم الدعم المادي أو التشجيع الأخلاقي، المذهب الأساسي لأي حضارة ديموقراطية: أن الرجال العاديين والنساء العاديات يمكنهم الارتقاء بأنفسهم وأن يغيّروا العالم. وعن طريق تحسين ممارساتهم التعاونية وتجهيز أنفسهم بأفكار وماكينات أكثر قوّة وكذلك بممارسات ومؤسسات أفضل، يمكن للناس العاديين أن يجعلوا المشاكل الهائلة تستسلم للتأثيرات التراكمية للحلول الصغيرة. يمثل هذا الإبداع مظهرا بسيطا من مظاهر قدرتنا على فعل أكثر مما يمكن للتنظيم الحالي للمجتمع والثقافة أن يتحمّله بسهولة.

أما التطوّر الثاني الذي يغيّر كلّ شيء، فهو توسّع هائل ومفاجئ في الذخيرة المفترضة للإمكانيات المؤسساتية في المجالات المختلفة للحياة الاجتماعية. إن مقتضيات فكرة أن المجتمع يفتقر إلى أيّ شكل طبيعي تتخذ بُعدها الكامل عندما نبدأ بتخليص أنفسنا من أوهام الضرورة

الخاطئة: أخطاء النظرية الاجتماعية الأوروبية الكلاسيكية - بفكرتها المميّزة لوجود سلسلة تطورية مقدّرة للأنظمة المؤسساتية غير القابلة للتجزئة - والعلوم الاجتماعية المعاصرة - بتتفيهها المعقلن rationalizing trivialization للانقطاع البنيوي في التاريخ.

إن مصالحنا، ومثلنا العليا، وهويّاتنا تبقى رهينة الممارسات والمؤسسات التي نقبل بها كتحقيق عملي لها. وعن طريق التلاعب المحفّز والموجّه بهذه الترتيبات، نحن نُجبر أنفسنا على مراجعة فهمنا لتلك المصالح، والمثل العليا، والهويّات. ونحن نقوم في الوقت نفسه بتنوير وتسريع الديالكتيك بين إصلاح المجتمع ومراجعة معتقداتنا حول أنفسنا.

إن الاقتناع بأن الانقسام الطبقي يفشل في المرور بجميع المراحل يتحد بصورة جذرية مع تضخم التخيّل المؤسساتي لتوسيع إحساسنا بالبدائل. ومن بين نتائج هذا التقدم المفاجئ، نجد القدرة على تطوير الشروط الأربعة الرئيسية للأشكال الأكثر تطورا من التجريبية التعاونية، وبالتالي فإنّ النتيجة تتمثل أيضا في تخفيف التداخل بين الحتميتين الكبيرتين للتقدّم العملي في الحياة الاجتماعية والاقتصادية - وهما التعاون والإبداع.

إنّ الشرط الأول هو تطوير الهبات الاقتصادية والتعليمية المحسّنة للمقدرة. وتتشكل هذه الهبات بالترتيبات التي - برغم أنّها تسحب شيئا من جدول أعمال السياسة القصيرة الأمد - تعرّف على أنها حقوق أساسية، والتي تصلّب الفضاء الاجتماعي والاقتصادي المحيط بصورة طفيفة فقط. أما الشرط الثاني فهو تدمير أوجه عدم المساواة المتحصّنة والمتطرّفة فيما يتعلق بالفرص، بالإضافة إلى رفض الالتزام بالمساواة الصارمة في الموارد والظروف. ويتمثل الشرط الثالث في انتشار دافع تجريبي عبر كلّ من المجتمع والثقافة، وهو دافع تغذّيه المدرسة. أما الشرط الرابع فهو تفضيل الخطابات والممارسات التي تجعل التغيير داخليا في الحياة الاجتماعية، مما يقلّل اعتماد التحوّل على الأزمة.

تزوّد كلّ هذه الشروط بدورها فرصا للتجريب مع المؤسسات، والممارسات، والطرق. وليس منها ما يمتلك تعبيرا مؤسساتيا غير خلافي وواضحا، وهي تقوم بتقوية ممارسات التجريبية، سواء بصورة مباشرة

أو غير مباشـــرة. وهـــي تفعل ذلك بصورة مباشـــرة بتخفيف قبضة أي مخطوطة مغلقة حول أشكال الارتباط، كما تفعل ذلك بشكل غير مباشر بجعل الأمر أقـــرب احتمالا، فيما يتعلق بتعاملنـــا بعضنا مع بعض، لأن يتمكن الغرباء من تجاوز الثقة المنخفضة التي يتطلّبها الشـــكل التقليدي من اقتصاد الســـوق إلى الثقة العالية التي تتطلبها الممارسات التعاونية الأكثر خصبا.

إن التـــزاوج بـــين فكرة أن التقســـيم الطبقي يفشـــل في مسّ أســـس إنسانيتنا باكتشاف الارتياب المؤسســـاتي في مصالحنا ومثلنا العليا، وفي الحقيقة للمثل الأعلـــى للمجتمع ذاته، ينهي اللازمات refrains اللانهائية للفكر السياســـي. إن القانون والعقد، باعتبارهما النقطة المتوسّطة الممكنة التحقيـــق والأبرد بين النهايتين الدافئتين المســـتحيلتين للتنظيم القســـري والارتباط الشـــهواني يصبحان الآن، ببســـاطة، ذلك الفضاء المفتوح وغير المحدّد المعالم، والذي يمكن فيه تعجيل إعادة اختراع الحياة الاجتماعية.

وقد وقع تغيّر مماثل، ولأســـباب مشـــابهة، في التاريخ العالمي للنظرية الأخلاقيـــة. ولا يمكن لأحـــد أن يخمّن مـــن تواريخ الفلســـفة التي كتبها الأســـاتذة ما كان عليه في الحقيقة الخطّ الرئيســـي للتقســـيم في تطوّر الفكـــر الأخلاقي. بوســـعك أن تفترض من قراءة رواياتهـــم أنه كان هناك بعض التباين الرفيع المســـتوى في المقاربات: على ســـبيل المثال، ما إن كان يتعين أن تكون المخاوف الجوهرية للحُكم الأخلاقي الســـعي وراء الملذات، والبحث عن السعادة، والوصول إلى الفضيلة، أو الامتثال للقواعد الكونية. وعلى أي حال، فبمجرد أن نبدأ بفحص هذه التباينات المفترضة من كثب، سنكتشف أنّها تبدأ بالانهيار بعضها على بعض.

وبعد ذلك، سنكتشـــف ضعفا أكثر أساسية لوجهة النظر هذه، والذي يتعلـــق بما هو مهـــدّد بالضياع في تاريخ الفلســـفة الأخلاقية. يمكننا أن نفسّـــر أيّ رؤية بعينها لما يتعين علينا أن نفعله بالحياة الإنســـانية إلى أيّ من، أو كل، هذه المفردات الأخلاقية المتنافرة ظاهريا. لن تكون الرســـالة هي نفســـها تماما في كلّ هذه التفســـيرات؛ كما أنهـــا لن تكون، على أي حال، واضحة الاختلاف.

إن السؤالين المتداخلين اللذين يبزّان كلّ الأسئلة الأخرى في التاريخ العالمي للفكر الأخلاقي هما: ماذا يجب عليّ أن أفعل بحياتي؟ وكيف يجب أن أعيش؟ إلى الحدّ الذي قامت به مراسيم المجتمع والثقافة بجعل اختيار الحياة قدرا محتوما، فقد تم حجب السؤال الثاني داخل الأول.

لقد اتخذت الإجابة عن هذين السؤالين اتّجاهين رئيسيين: ابتعد عن المشاكل وابحث عن المشاكل، الصفاء أو التعرّضية. في تاريخ الفلسفة الأخلاقية، كانت أسباب اتخاذ الاتّجاه الأول تبدو مُربكة حتى فترة قريبة. وبرغم أن بعض المعلمين الدينيين بدأوا يشجعون على أخذ الاتّجاه الثاني قبل أكثر من ألفي سنة، فلم تحقق نبوءتهم سلطتها المدهشة الحالية إلا في القرون القليلة الماضية. وقد فعلت ذلك بواسطة ما يجب أن يُعدّ الثورة الأخلاقية الأعظم في التاريخ العالمي.

عند مواجهة الشروط الثابتة للوجود الإنساني، مع زحفه السريع نحو الانحلال في وسط فقدان المغزى، تتمثل الإجابة الأولى في: دعونا نتمالكْ أنفسنا، دعونا نلقِ بتعويذة سحرية على أنفسنا، والتي يمكنها أن تجلب لنا الصفاء، دعونا نفصل أنفسنا عن الكفاح العقيم في عالم من المظاهر المبهمة والإنجازات الواهية.

قد يبدو أنّ مبدأ الطبيعة الثانوية للتغيير والاختلاف، والفكرة ذات الصلة والمتعلقة بوحدة الوجود الحقيقي - أي الفلسفة الدائمة - تعرض الخلفية الميتافيزيقية الأكثر إقناعا لخلق الصفاء. وعلى الرغم من هذا، فكلّ المواقف المتواترة الرئيسية حول علاقة الوجود بالمظهر - ليس فقط ذلك الذي ينكر حقيقة التغيير والاختلاف - قد سُخِّرت لخدمة هذا الخُلُق من رباطة الجأش.

يمكننا أن نرى القدر نفسه بالأخذ بعين الاعتبار العصر الذي كانت فيه العلاقة بين هذه الخيارات الميتافيزيقية والبدائل الأخلاقية شفافة للغاية: أي الفترة الهيلينيستية. وقبل ذلك الزمن، دمج أرسطو بين دفاعه عن الاستسلام التأمّلي في أثناء قيام التجربة بجعل الإنسان أقرب ما يكون من الله وبين حملته لتبرئة عالم المظاهر.

علينا أن نرتبط بالناس الآخرين بطريقة تؤكّد قلقنا الجوهري مع وضع حد للرغبة العقيمة والمتململة. في أغلب الأحيان، تمثلت طريقة عمل ذلك في الاتفاق على ممارسة للمسؤولية المتبادلة، واعتراف المرء بواجباته تجاه الآخرين، وفقا لطبيعة العلاقة، كما هي محدّدة من قبل المجتمع. وحينئذ سيكون وضع الإحسان المنفصل والبعيد هو الأكثر مرغوبية، ومن الممكن تشريب هذا الموقف بالحبّ. وعلى أي حال، فذلك لن يكون الحبّ باعتباره القبول والتخيّل المطلق للشخص الآخر، ولا باعتباره مطلوبية مثل هذا القبول والتخيّل، مع كلّ الأخطار التي تنتج عنه من الرفض، وسوء الفهم، والأسى المحطّم للقلوب. بل سيكون الحبّ في صورة إشفاق، يُمنح بقدر الإمكان من بعيد أو من علٍ.

يتغيّر كلّ هذا عندما يقع في التاريخ الأخلاقي للبشرية حدث غير ملموس وفريد في الوقت نفسه: رؤية أخرى للحياة الإنسانية واحتمالاتها. إن الجهد المبذول للتوفيق بين حاجتنا إلى الآخر وخوفنا من الخطر الذي نضع فيه بعضنا بعضا قد تغيّر الآن بفعل تبصّر جديد بالعلاقة بين الروح والبنية. نحن نُدرك أنفسنا ككائنات متجاوزة للبنى ونتطلّب أكثر من المسافة المتوسّطة بعضنا من بعض. فعلاقاتنا موبوءة - أو متسامية - بفعل الطلب غير المحدود على اللامحدود.

لم يعد الهدف يتمثل في رباطة الجأش، بل في أن نعيش حياة أكبر، لأنفسنا وللآخرين. ولتحقيق هذه الغاية، علينا أن نغيّر العالم - أو على الأقل، نغير جزءا من عالمنا المباشر - من أجل أن نغيّر أنفسنا إلى الأفضل. علينا أن نبحث عن المشاكل. علينا أن نكون متعقلين بما يتعلق بالأشياء الصغيرة، لكي نكون متهوّرين بصورة أفضل في تلك الكبيرة. إن الخير الذي نجنيه من مثل هذه التضحيات والمغامرات، ومن تفضيل الرصاص على الذهب، لا يقدر بثمن: الحياة ذاتها، والقدرة على مواصلة العيش والهروب من الوفيات الصغيرة المتعددة حتى نموت مرة واحدة. إنه العيش بصورة أكثر اكتمالا باعتبارنا اللانهائي المسجون داخل المتناهي، وهو أن نبدأ مهمة تأليهنا من دون إنكار الظروف التي لا يمكن تغييرها لوجودنا.

وفي الطريق، ومع بدء التفكير الأخلاقي للإنسانية بالتحرّك في هذا الاتّجاه، ومن أجل التخلي عن المثال المتعلق بصفاء خالد وغير ذي حياة في الوقت نفسه، تجيء لحظة الالتزام المعمّم، المتعلقة بالحتمية المطلقة لكانط. وهي حركة باتجاه الشخص الآخر، لكن تحت الحجاب المُباعد للقانون الأخلاقي، مع خوف المروق (*) من الآخرين وخوف الناسك من الجسد ورغباته، كما لو أنّ روحا متجسّدة تقرأ من كتاب للقواعد وتلبس قميصا تحتيا.

إن تقبّل الضعف الشخصي والكفاح من أجل التحوّل العالمي (مهما كان صغر ذلك الجزء من العالم الذي تغيّر بهذه الطريقة) بغرض تحويل الذات، والكفاح من أجل تحويل الذات بغرض تحويل العالم، يصبح المثل العليا المنظّمة للحياة. ولطريقة التفكير هذه جذران اثنان. وبمرور الوقت، يتشابك هذان الجذران أحدهما مع الآخر. يكمن أحد الجذرين في تاريخ أفكارنا الأخلاقية، يُقاطعه ويعيد توجيهه الإلهام النبوئي والثورة الدينية. ويكمن الجذر الآخر في تقدّم الديموقراطية، وفي التخفيف التالي لقبضة أيّ مخطط راسخ للتقسيم والتراتبية الاجتماعيين على ما نتوقّعه ونطلبه بعضنا من بعض.

إن اختراقا يحمل رسالة تتعلق بالقيمة الكونية للإنسانية، مثل الرسالة التي تنقلها إعادة توجيه التاريخ العالمي هذه في الفكر السياسي والأخلاقي، لا يمكنه أن يمثّل الامتلاك المميّز لأيّ حضارة أو أيّ زمن. وإذا لم يكن في الحقيقة من الممكن أن نُسجن بصورة كاملة من قبل أي مجتمع أو ثقافة، فلا بد أن مثل هذه الرسالة كانت متوقّعة في التيارات المعاكسة حتى لتلك الأزمان والحالات التي تبدو أكثرها غرابة أو عدائية بالنسبة إليها. وبعد فترة طويلة من النزاعات الناتجة عن انتشار الرسالة، سينظر العلماء إلى الوراء ويقولون، على سبيل المثال: انظروا، لقد كان مفكّرو الصين في عصر ما قبل الإمبراطورية يشاركوننا في مخاوف مشابهة، كما طرحوا مقترحات مماثلة. وفي الحقيقة، إذا كانت الحقيقة

(*) Hypochondriac: المروق: المصاب بالمُراق، وهو وسواس المرض، أو توسوس المرء على صحّته [المترجم].

التي تكشفت تباعا عميقة وقوية، لابدّ أن الناس قد تعرفوا عليها - بشكل مبهم فقط في كثير من الأحيان، ولكن أحيانا بصورة أكثر وضوحا - دائما وفي كل مكان.

ومع ذلك فإذا كان الزمن، والتغيير، والاختلاف هي أمور حقيقية، وإذا كان التاريخ بنفس درجة الخطورة والأهمية التي يبدو عليها، فإن اكتشاف ونشر هذه الرسالة العالمية لابدّ أنه واقع في شرك الخصوصيّة المخزية للتجربة التاريخية: يحملها وكلاء معيّنون، في مواقف محدّدة، خلال تجارب الصراع والتحوّل التي حوّلت تيارا معاكسا متقلبا إلى مذهب منتصر. أما الخصوصيّة المفقودة من الرسالة فتعود في معظمها إلى الحبكة الروائية.

علينا أن نحذر فقط من أن تفاصيل هذه الحبكة - أي مرورها عبر أمم، وثقافات، وطبقات معيّنة، وأفراد بعينهم - لا تلوّث كونية الرسالة. وهذه الحبكة، المفعمة بالمفاجأة، والحوادث، والانقلابات المتناقضة، تذكّرنا بأن الروح المتجسّدة يجب أن تتحمّل كلّ ثقل عالم من التفاصيل - بما في ذلك وزن القوّة المهيبة وتلك الخاصة بمقاومتها. من ذا الذي سيسمع الحقيقة من الفاتح أو يتقبل الحكمة من أولئك الذين يرفضون منح الاعتراف؟

هناك، على أي حال، حقيقة تتعلّق بحميمية بالتبصرات المنقولة بهذا التغيير في اتّجاه الفكر السياسي والأخلاقي مفادها أن تقاليدنا وحضاراتنا لن تدوما إلى الأبد. وبرغم أنّها تساعد في جعلنا من نحن عليه، فنحن، في النهاية، لسنا إياهم، ولو لمجرد أنها تقيّدنا في النهاية، وأننا نتجاوزها في نهاية المطاف. في المنافسة العالمية والمحاكاة المتعلقين بالزمن الحاضر، تخضع الثقافات الوطنية المتميّزة للخلط والتفريغ من محتواها. وفي صراع الثقافات، فإن تضاؤل الاختلاف الفعلي يثير بدرجة أكبر تلك الإرادة الغاضبة للاختلاف. وعند تفريغها من محتواها، لا يمكن أن تكون الثقافات الوطنية موضوعات للمساومة شبه المتعمّدة، كما كانت عندما عاشت كطرق مفصّلة ومألوفة للحياة. هناك القليل فالقليل للمساومة عليه، بل مجرد توكيد للاختلاف النابع من الإرادة، الذي أصبح أكثر سمّية بسبب حرمانه من المحتوى الملموس.

لكن الحلّ، على أي حال، ليس المحافظة على هذه التقاليد والحضارات كمستحثات محفوظة تحت زجاج؛ بل هو استبدال خيالات الإرادة الجماعية للاختلاف بالمؤسسات والممارسات التي تقوّي المقدرة الجماعية على خلق اختلافات حقيقية: الأشكال المتميّزة للحياة، المُدركة عبر النظم المؤسساتية المختلفة. إنه إعادة تفسير دور الأمم في عالم من الديموقراطيات كضرب من التخصص الأخلاقي ضمن الإنسانية: تطوير قدراتنا في اتّجاهات مختلفة وتحقيق مجتمع ديموقراطي بواسطة مجموعات بديلة من الترتيبات، وهو الامتثال لقانون الروح، والذي لا يمكننا بموجبه أن نمتلك سوى ما نُعيد اختراعه، ولا نعيد اختراع سوى ما نتخلى عنه.

إن توليفة التغيرين الأخلاقي والسياسي تكسر القالب المتعلق بالتاريخ العالمي للفلسفة، وهذان التغيران، عند اجتماعهما معا، يهجران الميتافيزيقيا إلى روتيناتهما، المعدّلة بالكاد بفعل الاكتشافات العلمية. لكنّهما يغيّران أفكارنا حول أنفسنا إلى الأبد.

ما الاستنتاج الذي يمكننا استخلاصه من هذا البحث في الشبكة العالمية للفلسفة؟ إنه يتمثل في أننا لا نستطيع أن نصبح الله، لكن بوسعنا أن نصير أكثر ربانية.



المؤلف في سطور

د. روبرتو مانغابيرا أونغر

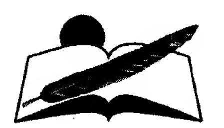
* ولد في العام 1947 في ريو دي جانيرو، بالبرازيل، لأب أمريكي - ألماني وأم برازيلية.
* حاصل على الدكتوراه في القانون من جامعة هارفارد الأمريكية.
* انضم إلى هيئة التدريس في جامعة هارفارد اعتبارا من العام 1970، وأصبح أستاذا للقانون فيها منذ العام 1976، فكان واحدا من أصغر الأساتذة الذين عُينوا في هذه الجامعة.
* من أهم المنظرين الاجتماعيين المعاصرين.
* ناشط في الحياة السياسية لبلده البرازيل، وكذلك في شؤون أمريكا اللاتينية.
* عمل بين العامين 2007 و2009 وزيرا للشؤون الاستراتيجية في الحكومة البرازيلية، قبل أن يعود في يونيو العام 2009 لمارسة عمله في جامعة هارفارد.
* له العديد من المؤلفات باللغات الإنجليزية والبرتغالية والإسبانية.
* انتخب عضوا في الأكاديمية الأمريكية للعلوم والفنون في العام 2004.

المترجم في سطور

د.إيهاب عبدالرحيم محمد

* ولد في جمهورية مصر العربية في العام 1965.
* تخرج في كلية الطب، جامعة أسيوط (مصر)، بمرتبة الشرف، في العام 1988.
* حصل على دبلوم عال في الترجمة من كلية كامبردج (لندن، المملكة المتحدة).
* حصل على دبلوم عال في التوعية الصحية وماجستير في الإعلام الصحي من جامعة كيرتن (أستراليا).

* المحرر المؤسس لمجلة «تعريب الطب» في العام 1997، ومحررها حتى العام 2007.
* يعمل حاليا كاتبا علميا مستقلا في العديد من المطبوعات في كندا والولايات المتحدة.
* شارك في تأليف ثلاثة كتب هي: «ثورات في الطب والعلوم» (كتاب العربي، العدد 36 - 1999)، و«الثقافة العلمية واستشراف المستقبل العربي» (كتاب العربي، العدد 67 - 2007)، و«دليل الإعلامي العلمي العربي» (الرابطة العربية للإعلاميين العلميين، مصر، 2008).
* له من الكتب المترجمة: «كيف نموت؟» (شركة المكتبات الكويتية - 1997)، «البحث عن حياة على المريخ» (سلسلة عالم المعرفة، العدد 288، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2002)، «الطاقة للجميع» (سلسلة عالم المعرفة، العدد 321، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2005)، «نحو شركات خضراء» (سلسلة عالم المعرفة، العدد 329، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2006)، «العولمة والثقافة» (سلسلة عالم المعرفة، العدد 354، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2007).



هذا الكتاب

في أي نوع من العوالم وبالنسبة إلى أي من أنواع الفكر يكون الزمن حقيقيا، والتاريخ مفتوحا، والجديد ممكنا؟ وفي أي نوع من العوالم وبالنسبة إلى أي من أنواع الفكر يصبح عقلانيا بالنسبة إلى الإنسان أن يبحث عن المشاكل بدلا من الابتعاد عنها؟

في هذا الكتاب الذي طال انتظاره حول الفلسفة العامة، يقترح المؤلف إعادة توجيه جذرية للأفكار الراسخة حول الطبيعة، والعقل، والمجتمع، والسياسة، والدين. وهو يظهر كيف أنه يتعين علينا أن نغير معتقداتنا إذا أردنا أن ننجح في الحكم بإنصاف على أكثر تجاربنا، واكتشافاتنا، ومُثُلنا المعاصرة تميزا.

يحشد الكتاب الذي بين أيدينا العديد من مصادر التقاليد الفلسفية، ويطور التضمينات الثورية الأشد تأثيرا لهذه التقاليد في يومنا هذا - وهي البراغماتية. وعن طريق تجنب المفردات التقنية التخصصية والتعقيد غير الضروري، يجادل هذا الكتاب لإثبات أحقية الفلسفة باعتبارها النشاط الأعلى للفكر وهو في حالة حرب، بالإصرار على قدرتها على التعامل مع أكثر الأمور أهمية.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 308 - 8
رقم الإيداع (2010/147)